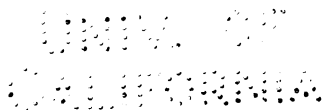
Piccola Biblioteca Scientifica della "RIVISTA DI FILOSOFIA NEO-SCOLASTICA,,
Num. 5.

AGOSTINO GEMELLI

L'ORIGINE SUBCOSCIENTE

DEI FATTI MISTICI

3ª EDIZIONE RIVEDUTA
CON APPENDICE BIBLIOGRAFICA

FIRENZE
LIBRERIA EDITRICE FIORENTINA
1913

I.

Le teorie della psicologia religiosa e lo studio del misticismo.

Le ricerche di psicologia religiosa hanno assunto in questi ultimi tempi una notevole importanza; come frutto di queste ricerche, si sono andate accumulando alcune teorie, emesse per spiegare il fatto religioso, considerato come prodotto dell'attività subcosciente. Mi sembra perciò possa riuscire di una qualche utilità prendere in esame i resultati di queste ricerche e determinare il valore delle teorie formulate sulla base di tali ricerche.

Non è però mio intento di occuparmi qui dell'indirizzo generale della psicologia religiosa, ma solo di una questione, il misticismo, che, pur essendo particolare, esercita tuttavia una grande influenza anche sulle concezioni generali; e ciò perchè la ricerca intorno questo punto par-

ticolare conduce a determinare il valore delle varie teorie emesse di recente come mezzo di spiegazione di fatti religiosi. Intendo cioè esaminare la teoria psicologica dell'attività subcosciente, applicata a rendere conto dell'esperienza mistica dell'unione con Dio. È questa una ricerca che si presenta come di grande interesse. E la ragione ne è ovvia. I cultori di psicologia religiosa sono stati tratti, quasi tutti, a studiare con particolare interesse, specie in questi ultimi tempi, i fatti di unione mistica (1), perchè hanno creduto che nel misticismo si ab-

(1) Ricorderò qualcuno dei principali scritti pubblicati con questo indirizzo: BOUTROUX, *La psychologie du mysticisme,* Paris, 1902; W. JAMES, *The Varieties of religious Experience,* London, 1904; DELACROIX, *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme,* Paris, 1908; POULAIN, *Les grâces d'oraison,* Paris, 1906; LEUBA, *Studies in the Psychology of Religious Phenomena,* " American Journal of Psychology ,, Vol. VII, 1896; GODFERNAUX, *Psychologie du mysticisme,* " Revue phil. ,, 1902, t. 54; PACHEU, *Introduction á la psychologie du mysticisme,* Paris, 1901; TH. FLOURNOY, *Principî di psicologia religiosa,* Pavia 1910; I. LEUBA, *The psychological Origin and the Nature of Religion,* London, 1909. Mi limito, naturalmente, a ricordare le opere che avrò occasione di citare in questo scritto. Un saggio della letteratura riguardante la psicologia del misticismo è dato in fine del volume.

biano a ritrovare maggiormente accentuati gli stati d'anima che costituirebbero il sentimento religioso, così che si ritiene più facile il coglierne gli elementi essenziali. È questo un modo di procedere di uso comune in psicologia. Come per lo studio di qualche stato d'animo la psicologia si vale anche della psicologia patologica, che permette di trovare esagerati o isolati da altri elementi quelli che essa si propone di studiare, e in qualche caso tipico trova modo di esaminare ciò che in un individuo normale sfuggirebbe alla nostra analisi (1), così anche nel campo della psicologia religiosa possiamo valerci di questi « esseri anormali », di questi « genî » (2), di questi « casi » (così variamente sono denominati i mistici), perchè, se il mistico è colui che crede di apprendere immediatamente il divino, di provare interiormente la presenza divina, è evidente che in esso sarà più facile studiare il sentimento religioso, mediante il quale l'uomo si mette in

(1) Gemelli, *Psicologia e patologia*, " Psiche ", Rivista di psicologia, A. I, n. 3, 1912.

(2) Il mistico è ritenuto uomo di genio, un genio religioso. Vedi: James, *op. cit.*, e Del Greco, *La psicologia del genio ed i grandi mistici*, " Riv. ps. app. ", A. IV, n. 6.

comunicazione con questa realtà superiore, che si chiama divino e che il mistico apprende direttamente (1).

Così che il mistico ci permette di realizzare una ricerca sperimentale in un campo nel quale per sè non sarebbe possibile che l'osservazione. Nel mistico cioè troviamo isolati, perchè esagerati, quegli elementi che l'osservazione vede nell'uomo normale connessi con altri elementi. Di qui l'importanza di uno studio accurato dei grandi mistici.

E tutto ciò si comprende ancor più allorchè si considerano quali sono le tendenze fondamentali che dominano oggi nella psicologia religiosa. Non siamo più ai tempi nei quali il sentimento religioso era considerato un puro fenomeno subiettivo, un fatto psicologico degradato, e la religione una psicosi, una malattia dello spirito; oggi si ritiene che non è più possibile spiegare l'esperienza mistica o in S. Teresa o nella Chantal o in S. Giovanni della Croce, affidandoci alla patologia mentale. È questo un empirismo facilone che fa ormai sorri-

---

(1) Delacroix, *op. cit.*, pref., pag. VII.

dere. Oggi si tende piuttosto ad escludere la trascendenza, registrando a titolo di dati mentali gli apprezzamenti di valore e i sentimenti di realtà trascendente a cui le esperienze religiose si accompagnano nella coscienza del soggetto, o ad interpretare biologicamente i fenomeni religiosi, considerando questi fenomeni come la manifestazione di un processo vitale di cui la psicologia religiosa si sforza di determinare la natura psicofisica, le leggi di crescenza e di sviluppo, le variazioni normali e patologiche, il dinamismo cosciente o subcosciente e, in modo generale, i rapporti con le altre funzioni e l'ufficio nella vita totale dell'individuo e quindi della specie (1).

Questo metodo di intendere il sentimento religioso è frutto del soggettivismo che in filosofia domina da Kant in qua, e che ha trovato colui che lo ha applicato allo studio del senti-

---

(1) Vedi: STARBUCK, *The Psychology of Religion. An empiric Study of the Growth of religious Consciousness,* London, 1908, cap. I e II; LEUBA, *Study in the Psychology of religious Phenomena,* " American Journal of Psych. ,, vol. VII, fasc. 1896; TH. FLOURNOY, *Psicologia religiosa,* trad. CHECCHI, Pavia 1908, part. I. pag. 8.

mento religioso in Schleiermacher (1). E ancora qui, come in altri campi, il subbiettivismo conduce a conclusioni inadeguate.

Ond'è che mi è sembrato opportuno studiare il misticismo, per vedere se la teoria che ne riferisce le manifestazioni all'attività subcosciente — teoria che tanto favore gode oggidì e che tanta influenza esercita sul modo di intendere il sentimento religioso — è fondata o no. La soluzione che daremo di questo problema ci permetterà così di formulare qualche conclusione sull'indirizzo generale della psicologia e sul metodo da impiegarvi, il che è quanto a noi, soprattutto e prima di ogni altra cosa, importa di fissare in tanta confusione di indirizzi e di metodi.

La teoria che oggidì in questo campo gode maggiormente favore è quella del subcosciente che ha trovato in W. James (2) colui che l'ha

---

(1) Vedi un'ottima dimostrazione di questo concetto in: GUTBERLET, *Religionspsychologie,* Phil. Jahrb. XXIV B., 2 H., pag. 147.

(2) *The Varieties of religious Experience,* London, 1904, trad. anche in italiano, Bocca, Torino, 1908.

volgarizzata e diffusa (1), in Delacroix (2) quegli che l'ha applicata allo studio del misticismo (3).

---

(1) Veramente il primo ad applicare la nozione del subcosciente allo studio del fatto mistico è stato l'americano LEUBA, *Les tendances fundamentales des mystiques chrétiens,* " Revue Philosophique ,, 1902). Si vegga di questo psicologo lo studio ulteriore: *The psychological Origin and the Nature of Religion,* Roma, 1910. — Si vegga anche nei Rendiconti del Congresso Internazionale di Psicologia di Ginevra (CLAPARÈDE, Kündig, 1910) l'interessante resoconto della discussione sollevata dal LEUBA.

(2) *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme,* Paris, 1908.

(3) Dare una biografia completa di quanti si occuparono della subcoscienza ammettendo che essa serve a spiegare il fatto religioso, sarebbe lavoro improbo. Mi limito ad accennare le principali tendenze. Alcuni, pur accettando la nuova interpretazione, hanno in fondo mantenuta la vecchia concezione del materialismo medico. Tali sono FOREL, Z. DELABARRE, SCHRENK-NÖTZING. (FOREL, *Nochmals das Bewusstsein,* " Zeitsch. f, Hypnotismus ,, 111, pag. 3; DELABARRE, *The Progress of the World,* 1895, dic. pag. 21; SCHRENCK-NÖTZING, *Ueber Spaltung der Persönslichkeit. Sog. Doppel-Ich,* Wien, 1896). Più direttamente psicologi e quindi fondati sopra ragioni psicologiche, oltre i citati James, Delacroix e Leuba, sono: STANLEY HALL, *(The Moral and religious Training of Children,* in: "Princeton Review,, N. S. 1882, IX; STARBUCK, *The Psychology of Religion,* London, 1904. Si vegga

Io mi propongo quindi di studiare l'applicazione di questa teoria ai fenomeni mistici nella loro origine di passività recettiva, per vedere quale vantaggio questa dottrina presenta, quali

---

anche: A. L. STRONG, *The Relation of the Subconscious to Prayer,* in: " The American Journal of Religious Psychology and Education ,, marzo 1906 giugno, 1907. Tra i protestanti ricorsero al subcosciente per spiegare il fenomeno religioso: TROELTSCH, *Psychologie und Erkenntnistheorie,* Tubingen, 1905; VORBRODT, in: *Zeitschrift fur Religionspsychologie,* B. 1, H. 1. — Si vegga in genere: SCHELL, *Die moderne Religionspsychologie,* in: " Zeitschrift f. Theologie und Kirch. ,, 1908. — Tra i modernisti cfr. sopratutto: LOISY, *Simples réflexions...,* Ceffonds 1908; e TYRREL, *Tra Scilla e Cariddi.* — Per gli scrittori che, da parte cattolica, combatterono questa concezione si vegga sopratutto: G. WEINGÄRTNER, *Das Unterbewusstsein,* Mainz, 1911; MICHELET, *Dieu et l'agnosticisme contemporain,* Paris, 1909; SCHIPS, in: Der Katholik, 1908, H. 8; ibid. 1908, H. 3; P. ROSA, in: " Civiltà Cattolica ,, 1907, vol. 11; e vol. IV, 1908, vol. 11; P. WEISS in: " Theol. praktisc. Quartalschrift ,, 1910, H, 2; PACHEU, " Revue de Philosophie ,, 1911, e " Rivista di Filosofia Neo-Scolastica ,, A. 2, f. 3. — Si vegga anche quanto di recente ha scritto SÉGOND nel suo volume *La prière,* (Paris, 1911) sulla applicazione del subcosciente, inteso però in un senso non strettamente psicologico, per spiegare la natura della preghiera. — Io però tralascio di occuparmi di quanti non considerano il subcosciente dallo stretto punto di vista dei fatti mistici; quindi mi limito al LEUBA, allo STARBUCK, al DELACROIX, ed allo JAMES.

ne sono i difetti e i limiti, e determinare così se l'unione mistica si può ridurre o no ad un fatto di subcoscienza.

Non è d'uopo di avvertire quale importanza questo studio abbia da un punto di vista generale; se giungeremo a mostrare l'insufficienza di questa teoria nello spiegare il misticismo, giungeremo anche necessariamente, per le ragioni suesposte, a togliere valore alla medesima teoria nella spiegazione dei fenomeni religiosi in genere.

II.

I fatti (1).

Per un osservatore superficiale, scrive il J. Maréchal lo stato mistico è un proteo dalle forme multiple e variabili, a mala pena col-

---

(1) Io mi limito a parlare del misticismo cristiano. Trascuro gli altri fatti perchè nei mistici non cristiani si hanno stati che sono, è vero, analoghi con quelli dei mistici cristiani, ma non esattamente corrispondenti ad essi. Per comprendere in uno studio scientifico anche i fatti del misticismo non cristiano, sarebbe necessario incominciare da uno studio accurato di essi, compiuto da un punto di vista puramente storico, descrittivo. Materiali preziosi si troverebbero così nella mistica neo-platonica (Plotino), nell'Yogismo Hindou, nel Buddhismo, nel misticismo mussulmano e persino in individui areligiosi (monismo, razionalismo). Ma, perchè nelle relazioni di questi mistici appena si accennano i fatti che nel cristianesimo sono assurti a grande sviluppo, così anche ricercatori non cattolici hanno preferito limitare la loro

legate tra loro da un certo qual tono indeciso di religiosità patologica (1). Per lungo tempo nelle manifestazioni di questo stato le vedute un poco corte dei medici grossolanamente psicologi o di devoti poco illuminati non hanno saputo discernere sovente altro che i fenomeni somatici, le bizzarrie pie e il meraviglioso più grossolano. Ma al giorno d'oggi le ricerche hanno condotto a distinguere accuratamente nel misticismo i fatti essenziali da quelli accessorî. E anche nell' opera delicata di tracciare i confini di questi due gruppi di

---

ricerca alla mistica cristiana, ove la descrizione accurata, talvolta redatta dagli stessi mistici, permette di lavorare su di un materiale sicuro. — In ogni caso non dovrebbe stupire questo porre al medesimo livello i mistici cristiani con quelli che non lo sono, poichè noi ci occupiamo del mistico dal punto di vista naturale, senza preoccuparci, per ora, di ogni concezione teologica, volendo, non già partire dai punti di vista affermati dalla teologia, ma piuttosto arrivare ad essi; e partire quindi da quei medesimi punti dai quali si pongono, per compiere la loro ricerca, coloro che riducono i fatti di esperienza mistica a puri fatti naturali. Vedi: PACHEU, *L'expérience mystique,* " Revue de philosophie ,, febbraio 1911.

(1) *A propos du sentiment de présence,* " Revue des questions scientifiques ,, 1908, 1909, pag. 170.

fatti, gli autori delle tendenze più varie si accordano.

E cosi il Poulain (1), che è quegli che fra i cattolici ha meglio descritto i fatti mistici e meglio li ha documentati, dice che la loro vera differenza dal raccoglimento dell'orazione ordinaria sta nel fatto che nello stato mistico Dio non si accontenta più di aiutarci a pensare a Lui e a ricordarci della sua presenza, ma Egli ci dà di questa presenza una conoscenza intellettuale sperimentale (2).

È questo il fenomeno mistico fondamentale: il sentimento diretto della presenza di Dio, l'intuizione del Dio presente. Il resto — e cioè l'estasi fisica, la sospensione dei sensi, le visioni sensibili o immaginarie, le parole interiori, le levitazioni, i prodigi, la chiaroveggenza, ecc. — sono puri accessorî, che possono o no accompagnare lo stato fondamentale, e dei quali la causa immediata può essere diversa (3). Ed è appunto

---

(1) *Les grâces d'oraisons. Traité de théologie mystique*, Paris 1906.

(2) *Ibid.*, pag. 66.

(3) In questa separazione di ciò che è fondamentale da ciò che è accessorio convengono studiosi di credenze varie. — Così BOUTROUX (*La psychologie du mystici-*

di questa unione, di questa esperienza mistica, che io voglio domandarmi come essa si riattacca all'attività detta « subcosciente », e se quest'ultima spiega quella o parzialmente o anche totalmente.

Vediamo però, allo scopo di precisare la nostra ricerca e di segnarne accuratamente i confini, di descrivere con una certa accuratezza,

---

sme) scrive che « il fenomeno essenziale del misticismo è uno stato nel quale, essendo rotta ogni comunicazione col mondo esteriore, l'anima ha il sentimento che essa comunica con un oggetto interno che è l'essere infinito, Dio ». — E così pure W. James scrive che questi fenomeni, visioni, automatismo verbale e grafomotorio, stigmatizzazione, guarigioni, ecc., che i mistici hanno sovente presentati..., « non sono essenzialmente di significazione mistica, perchè essi possono nascere senza la coscienza di una illuminazione qualsiasi in persone con temperamento poco mistico. La coscienza di una illuminazione è per me il carattere essenziale degli stati mistici ». (*Op. cit.*, pag. 408). D'altra parte, è ovvia l'osservazione che gli scritti dei mistici, che hanno tutto il valore di una osservazione psicologica ben fatta, ci fanno conoscere questo fatto come il principale. Inoltre negli stadî superiori dell'unione trasformante queste circostanze non si riproducono più, d'ordinario, e si sono avuti anche soggetti che godevano della contemplazione interiore, pur avendo avuto le loro facoltà pienamente libere, tanto da poter rimanere intenti alle ordinarie occupazioni.

compatibile con la brevità che mi sono imposto in questo lavoro il fenomeno di unione mistica che vogliamo spiegare.

Gli stati propriamente mistici si possono raggruppare in varie classi (o meglio stadî o gradi), di numeri e di denominazione varî a seconda degli autori.

Il Poulain, per esempio, seguito dai più, distingue, in ordine ascendente: *la quiete, l'unione piena, l'estasi* e *l'unione trasformante.* Tutti questi stati però non sono che gradi o varietà di un medesimo fenomeno fondamentale: l'intuizione mistica, la percezione intellettuale della divinità presente (1).

Inoltre tutti questi gradi sono caratterizzati da un solo fenomeno fondamentale: l'anima si sente gradualmente invasa da una personalità straniera, che s'impone alla sua attenzione e al suo amore. Essa si comporta in modo uguale ad un discepolo che ascolta un maestro celebre. Una attesa simpatica prepara la sua venuta e rende possibile una migliore intelligenza

(1) Dio, scrive S. Teresa, si stabilisce Lui stesso nell'interno di quest'anima, in maniera tale che, quando essa ritorna, le è impossibile di dubitare che essa non sia stata in Dio e Dio in essa » (*Castello interiore*, 5).

dell'esposizione della sua dottrina. Il maestro appare; quelli che l'amano lo comprendono meglio, ed egli si rivela ad essi. E, a poco a poco, lo spirito del discepolo è penetrato da questa personalità che l'invade sino all'oblìo di se stesso; esso si lascia assorbire dalla ammirazione e dall'amore di colui che lo tiene sospeso.

Vediamo ora, alla luce di questa legge generale, di seguire i varî gradi di unione mistica, quali appaiono nella coscienza cristiana.

L'attenzione, da riflessa e volontaria, si fa, a poco a poco, sempre più spontanea sotto l'influenza dell'ammirazione e dell'amore. L'attenzione amorosa accresce infatti l'amore e la luce. I primi raccoglimenti e le prime semplificazioni si operano per mezzo dell'orazione affettiva e dell'orazione di semplicità; l'anima si avvia verso l'orazione di quiete e dei gusti divini. L'anima si prepara nell'amore, e nell'attesa (aggiungono i mistici) il Maestro la prepara, l'aiuta nell'amore, la calma e l'attira a sè.

È questo lo stadio di orazione e di quiete.

L'attenzione amorosa allora è quasi perfetta; ma l'amore cresce; i sensi si arrestano; la quiete aumenta. Il Maestro entra, dicono i mistici, per

una semplice visita. È l'unione semplice in cui gli effetti dell'attenzione si fanno sentire più potentemente nell'organismo; e la presenza di Dio diffonde una soavità, una pace religiosa. Il mistico allora in questo amore e in questa soavità, comprende che vi ha Iddio posseduto e dagli effetti, grossolanamente, ne comprende la natura. È questa l'unione piena.

In uno stadio ulteriore, l'attenzione amorosa piena raccoglie tutta l'anima in un amore più forte, i sensi sono sospesi e talvolta i lampi di visione illuminano il campo della coscienza. È lo stadio di unione estatica, con i suoi effetti di alienazione dei sensi esteriori. Il Maestro resta più a lungo, dicono i mistici; egli si comunica maggiormente. Tutti gli effetti precedenti sussistono e si intensificano. E di più nella conoscenza confusa vi hanno come dei lampi di visione divina, delle parole intellettuali che illuminano l'anima. É questa l'estasi.

Ulteriormente lo stato di unione amorosa diviene stabile senza alienazione dei sensi. Il Maestro abita nell'anima, dicono i mistici, come nella sua dimora. Il Maestro è allora posseduto, amato, compreso per mezzo e nel suo amore; la conoscenza quasi sperimentale che

si ha di lui si accresce. Egli guida l'anima, la istruisce, le rivela i suoi segreti per mezzo di nozioni, per una visione della SS. Trinità. Si ha così l'unione trasformante.

Ma vediamo di precisare meglio questa percezione intima di Dio valendoci della parola degli stessi mistici. Scrive la Beata Angela da Foligno: « Allorchè Iddio, l'altissimo Iddio, viene a far visita all'anima mia, questa riceve qualche volta il favore di vederlo, essa lo vede allora in sè stesso, senza forma corporea e assai più chiaramente che un uomo mortale ne veda un altro. Gli occhi dell'anima provano allora una pienezza puramente spirituale, della quale io non posso dir nulla perchè la parola e la immaginazione sono impotenti ad esprimerla ». « In questa orazione, dice S. Teresa, non si vede nulla, nemmeno cogli occhi dell'immaginazione a cui si possa, per parlare propriamente, dare il nome di vita... ».

Questa conoscenza, oltre che essere esclusivamente spirituale (1), presenta ancora il ca-

---

(1) Per avere questa contemplazione è necessario assolutamente il distacco da ciò che è sensibile. SANTA TERESA scriveva (*Lettera II, al P. Rodriguez Alvarez:* vedi: POULAIN, *op cit.*, pag. 942): « Quando tutte le

rattere di essere ad un tempo oscura e luminosa. Nella *Teologia mistica,* eco cristianizzata del neo-platonismo ed inspiratrice di tanti contemplativi e di tante teorie dell'orazione, il Pseudo Dionigi dice che per mezzo di questa conoscenza l'anima viene elevata al raggio soprannaturale dell'oscurità divina (1).

« Il raggio dell'oscurità divina! » Antinomia questa che è essenziale. Dunque l'intuizione divina è oscura quanto è luminosa! « Se vedendo Dio si comprende ciò che si vede, allora è segno che non è Dio che è stato contem-

---

potenze sono simultaneamente unite a Dio (nell'unione piena), esse non sono capaci di alcuna cosa. La volontà ama più che l'intendimento non concepisce, ma senza che l'anima possa dire nè se essa ama, nè ciò che essa fa. A mio giudizio gli è come se la memoria e l'immaginazione non esistessero. Quanto ai sensi poi non solo non hanno più la loro attività naturale, ma si direbbe che sono stati perduti ». — Anche S. GIOVANNI DELLA CROCE fa osservare questa sospensione dell'attività delle facoltà inferiori nella contemplazione mistica: « Questa teologia mistica... è così semplice, così spirituale, così generale, che l'intelligenza la riceve senza che essa sia inviluppata in alcuna specie di immagine o di rappresentazione capace di essere ricevuta dai sensi. (*Notte dell'anima*, paragr. II. Vedi: POULAIN, *op. cit.,* pag. 131).

(1) *De Myst. Theol.,* c. 1. (Vedi: POULAIN, *op. cit.*, pag. 131).

plato, ma qualcosa che viene da lui e che noi possiamo riconoscere da noi soli, con le nostre forze; ma, se l'illuminazione della nostra mente è tale che i nostri sensi vengono illuminati, allora è veramente Iddio che parla a noi » (1). E S. Giovanni della Croce (2) scrive: « La contemplazione dà una conoscenza chiara e oscura ad un tempo, per mezzo della quale si perviene a conoscere distintamente ciò che si presenta nell'anima ». E del pari in Taulero leggiamo che, in questa contemplazione, « lo spirito è trasportato al di sopra di tutte le potenze in una specie di solitudine immensa della quale nessun mortale può parlare in modo conveniente. È la tenebra misteriosa in cui si nasconde il bene senza limiti. Vi si è ammessi e asssorbiti in qualcosa di uno, di semplice, di divino, di illuminato talmente che, a quanto sembra, non si distingue altro. Io parlo non della realtà, ma dell'apparenza, dell'impressione risentita. In questa unità il sentimento della molteplicità si cancella. Quando, in seguito, questi uomini ritornano in sè stessi, essi ritrovano

---

(1) Pseudo-Dionigi, *Lett. I.*

(2) *Viva Fiamma,* III, 3. C. 10.

una conoscenza più distinta delle cose, più luminosa e più perfetta. Questa oscurità è una luce alla quale nessuna intelligenza creata può arrivare per mezzo della sua propria natura. Ed è anche una solitudine perchè questo stato è inattuabile naturalmente » (1).

Sembrerebbe dunque, commenta il P. Maréchal (2), che il mistico, assorbito nella sua missione sublime, debba perdere il sentimento della sua personalità e non faccia alcun ritorno cosciente sui suoi atti.

Infatti, di sovente, i mistici descrivono una incoscienza relativa, che non è punto la cessazione di ogni attività intellettuale, ma la riduzione suprema — d'altra parte momentanea — della molteplicità degli atti alla unità, e per conseguenza il cancellamento della distinzione percepita di oggetto e di soggetto (3). Ed il

---

(1) *Primo sermone per la II Domenica dell'Epifania.* (Vedi: POULAIN, *op. cit.*, pag. 267).

(2) *Op. cit.*, pag. 99.

(3) « Quando Dio eleva l'anima all'unione, scrive S. TERESA (*Castello*, 5, 1. Vedi: Poulain, *op. cit.*, pagina 241 e 9-8), egli sospende l'azione naturale di tutte le potenze per meglio imprimere nell'anima la vera esperienza, Così essa non vede non intende, nè comprende alcuna cosa, allorchè rimane unita a Dio......

medesimo autore osserva ancora che la contemplazione mistica non appare precisamente come un cancellare la personalità dinnanzi alla chiarezza sempre più esclusiva della presenza divina, ma piuttosto come un'unione nella quale la personalità, lungi dall'essere annientata, è sopraelevata e trasformata (1).

Ma, mi direte voi, come può avvenire che l'anima abbia veduto, e compreso di essere stata in Dio e che Iddio sia stato in essa, se durante questa unione essa non vede nè intende? Io rispondo che essa non lo vede ancora, ma lo vede chiaramente più tardi, dopo che essa è ritornata in sè stessa; adesso lo sa non già per mezzo di una visione, ma per mezzo di una certezza che le resta e che Dio solo le può dare ».

(1) Come scrive S. Giovanni della Croce: « È una trasformazione totale dell'animo nel suo Bene Amato...... per mezzo di una certa consumazione dell'unione d'amore che eleva l'anima al di sopra di sè stessa, che la divinizza e la rende, per così dire, Dio per partecipazione, almeno per quanto è possibile la cosa in questo mondo ». (*Cantica XXII,* 1, cfr.: POULAIN, *op. cit.,* p. 288). E il medesimo S. Giovanni della Croce scrive altrove: « Si potrebbe anche dire che, per mezzo di questa partecipazione, l'anima sembra essere più Dio che essa non sia anima; quantunque essa conservi il suo essere, e quantunque questo rimanga distinto dall'essere divino, così come il vetro resta distinto dal raggio che lo illumina e lo penetra ». (S. GIOVANNI DELLA CROCE, *Carmelo*, II, 5, cfr.: POULAIN, *op. cit.*, loc. cit.).

Del pari è da osservarsi che la contemplazione nei grandi mistici cattolici, lungi dall'impedire l'azione, la favorisce; essa non sottrae il soggetto all'azione che per un tempo brevissimo (talvolta per pochi minuti, talvolta per ore) per investirla poi di una pienezza e di un vigore eccezionale (1). Ed anzi v'ha di più. Negli stati più elevati, ai quali il mistico arriva nell'unione trasformante, la contemplazione diventa abituale, ed allora, invece di sospendere le attività inferiori, le restituisce alle loro funzioni normali, realizzando così nel soggetto, che gode di questi favori divini, non già una unità temporanea, pregiudicievole alla vita esteriore, ma una specie di sdoppiamento armonioso della personalità che, da un lato, lo mantiene in unione continua con Dio, e, dall'altra, non gli toglie la libertà di spirito necessaria alle occupazioni di questo mondo (2).

Da ultimo, a meglio precisare la natura della contemplazione mistica, conviene ricordare la interpretazione che ne dà P. Alvarez di Paz: « Dio si manifesta all'anima per mezzo di una

(1) MARÉCHAL, *op cit.*, pag. 101.

(2) Ne abbiamo un esempio illustrativo nell' unione trasformante di Santa Teresa.

immagine che lo rappresenta perfettamente. I sensi non l'hanno ricevuta e non la danno; essa non risulta composta di forme già anteriormente possedute, ma è una infusione nuova fatta allo spirito.... Così aiutato e fortificato, lo spirito vede Iddio. E lo spirito non vi arriva negando o togliendo da Lui qualche cosa, come quando ci dice: " Dio non ha limiti; Dio non è finito „. E nemmene vi arriva affermando di Lui e attribuendoGli, qualcosa, come allorchè si dice: " Dio è infinitamente buono e sapiente „. Ma vi arriva riguardando la grandezza divina senza mescolanza di cosa alcuna, nella tranquillità di un giorno sereno. Certamente, o lettore, quando tu vedi la luce con gli occhi del corpo, tu non vi arrivi per mezzo di ravvicinamenti di idee.... Tu vedi semplicemente la luce. Del pari l'anima, in questo grado di contemplazione, non afferma alcuna cosa, non ne nega alcuna, non attribuisce nulla, non sottrae nulla, ma, in questo riposo pieno, essa vede Iddio. Mi si dirà: E ciò è stupefacente. Tuttavia il fatto è certissimo » (1).

---

(1) *De inquisit. pacis,* V. 3ª parte, c. 14 (Vedi: POULAIN, *op. cit.,* pag. 275).

Se, commenta Maréchal (1), si traducessero queste espressioni nel linguaggio tecnico della psicologia moderna, si dovrebbe dire che la elevata contemplazione mistica non è nè una percezione sensibile, nè una proiezione d'immagini, nè una conoscenza discorsiva, ma, per parlare rigorosamente, una intuizione intellettuale, una di quelle intuizioni di cui non possediamo il tipo completo della nostra esperienza ordinaria.

Tali sono i fatti che la descrizione dell'unione mistica propone al nostro studio.

Vediamo ora di esporre, il più obiettivamente possibile, le interpretazioni che sono date nelle ipotesi formulate sulla base della nozione di subcosciente.

---

(1) *Op. cit.*, pag. 100.

III.

Il subcosciente come spiegazione dei fatti mistici.

Subcosciente è una parola introdotta da non lungo tempo in psicologia e di significato non sufficientemente precisato. Sarebbe erroneo farne solamente una coscienza attenuata, ed è più esatto, secondo le vedute degli autori che hanno ammessa questa nozione, vedere in essa una attività al di sotto della soglia della coscienza ordinaria. Per questa ragione è chiamata talvolta coscienza subliminale. Altre denominazioni sono assai in uso, ma esse o non sono generalmente accettate o non hanno un uguale significazione; tale, ad esempio, l'espressione: ooncoscienza (1).

---

(1) Si vegga: *VI Congrès inter. de Psycologie,* Genève, 1909: *Rapports et Comm.,* Genève, Kündig, 1910, p. 71, ove il Morton Prince nella sua lucida relazione

Originariamente questa parola è stata impiegata per designare i fenomeni che sembravano diretti da una attività psichica intelligente,

---

(*The subconscious)* tenta di fissare il concetto di subcosciente. Si veggano nel medesimo volume le relazioni di Dessoir e di Janet.

Intorno alla nozione di subcoscienza, come osservo nel testo, non è poca la confusione. La nozione di subcoscienza varia da autore ad autore, ed io mi sentirei perfino spinto ad arrivare a negare l'esistenza di una attività psichica che non sia cosciente. Ma questa non è discussione che sia possibile impiantare qui. Mi limito solo a notare che la confusione di concetti si riflette nella nomenclatura e così lo stesso MORTON PRINCE enumera sei significati diversi della parola subcosciente *A Simposium on the Subconscious,* in: "Journal of abnormal Psychology ,, II, 1907-1908, pag. 22); WILL HELPACH ce ne cita otto per la parola incosciente (*Unterbewusstsein oder Wechselwirkung*, in: "Zeitsch. f. Psychologie ,, XLVIII, pag. 236), e ASSAGIOLI riferisce che lo stesso fatto è stato designato con sette parole diverse: subcosciente, incosciente, concosciente, sottocosciente, dissociato, subliminale, criptopsichico! (Vedi: ASSAGIOLI, *Il subcosciente*, "Boll. Bibl. Fil. ,, marzo 1911.

Per precisare i termini della questione si veggano le seguenti pubblicazioni, nelle quali si può avere la bibliografia dell'argomento: GRASSET, *Le psychisme inferieur,* Paris, 1908, JANET, *L'automatisme psychologique,* Paris, 1910; JANET, *L'automatisme psychologique,* Paris, 1910; JASTROW, *The subconscious,* London, 1906 (trad.

pure sfuggendo alla coscienza personale del soggetto, e che, pur emergendo talvolta in questa coscienza personale del soggetto, sembravano appartenere ad una personalità straniera. Ma poi essa fu usata ambiguamente a designare due cose assai diverse: e cioè quei fenomeni dei quali non siamo consapevoli e quei fenomeni che non sono accompagnati da alcun stato di coscienza. Per quanto questa distinzione, osserva giustamente l'Assagioli (1), possa sembrare, così espressa, assai chiara, pure molti studiosi anche tra i migliori, non se ne sono resi conto.

Ora noi possiamo subito dire che è impossibile un pensiero senza coscienza. Già Locke aveva assai bene compreso questo (2); e lo

---

anche in francese); MYERS, *The human personality and its survival to bodly death,* London, New-York, 1906; RIHOT, *Les maladies de la personalité,* Paris; SURBLED, *Le sous-moi*, Paris,1908; WEITGÄRTNER, *Das Unterbewusstsein,* Mainz, 1911. Vedi gli atti del VI Congresso inter. di Ginevra (*op. cit.*) con le relazioni di DESSOIR, MORTON PRINCE, JANET; del IV Congresso inter. di filosofia di Bologna (ASSAGIOLI, VILLA, GEMELLI, CLAPARÈDE, ecc.) e il citato Boll. Bibl. Fil. di Firenze.

(1) ASSAGIOLI, *Il subcosciente,* pag. 12, Firenze, 1911.

(2) *An Essay concerning human Understanding,* B. 11, cap. 1, s. 19.

stesso aveva asserito lo James (1). Si può parlare di subcosciente nel senso che esista una attività psichica, dissociata dalla personalità, ma provvista di coscienza. Dimostrazioni di questo fatto furono date da P. Janet (2) e da Morton Prince (3), che poterono osservare tutti gli stadî di passaggio da una vera personalità alternante, a cui nessuno si è mai sognato di negare la coscienza, fino ad un rudimentale complesso subcosciente dissociato.

Così si arriverebbe alla nozione proposta da Morton Prince, accanto a quella di subcosciente, di una concoscienza, con la quale denominazione si indica l'attività psichica di centri secondarî di coscienza, esistenti insieme con l'attività dei centri primarî. Insomma una vera dissociazione della coscienza (4).

A questo risultato si è arrivati sopratutto mediante il confronto di fenomeni normali, come il sonno e la distrazione, con fenomeni di

---

(1) *Principles of Psychology,* cap. VI, pag. 164.

(2) *L'automatisme subcoscient*, Paris, 1910 (6ª ed.).

(3) *La dissociation d'une personalité*, Paris, 1911.

(4) Vedi il citato rapporto al Congresso di Ginevra e la pubblicazione collettiva: *A Symposium on the Conscious,* in: "Journ. of. abn. Psych ,, 11, London 1911.

dissociazione psicologica osservati in stati morbosi, nel sonnambulismo, nella suggestibilità ipnotica, ecc., nei quali sembra che si abbiano dei fenomeni intelligenti che furono attribuiti ad una personalità estranea.

Si ammette cioè che, accanto alla personalità normale, vi sia un'attività psichica diversa da quella ordinaria, più intensa, più vasta, in cui predomina una speciale forma d'intuizione, e in cui sono forse in giuoco, come nei fenomeni extranormali (telepatia, spiritismo, ecc.), alcune influenze estranee alla psiche stessa. Il Myers ha ammesso ipoteticamente che questa attività secondaria subcosciente si svolgerebbe in un *io subliminale* dotato di proprietà meravigliose e, tra l'altre, di quella di essere indipendente dal corpo e di sopravvivere ad esso (1). Per questa via gli studiosi sono stati condotti ad applicare la nozione di subcosciente alla spiegazione dei fenomeni dello spiritismo, i quali, secondo questa ipotesi, non sarebbero altro che opera della attività subcosciente dei *medium*, ecc., del suo *io subliminale*.

(1) *The human Personality and its Survival to bodly Death,* London 1902. (Ve ne ha anche una traduzione italiana).

La nozione di subcosciente fu pure applicata alla spiegazione del sentimento religioso e dei fatti mistici.

Dobbiamo qui innanzitutto ricordare W. James (1), il quale è stato oppositore di quel *medical materialism*, grossolano interprete di false analogie, che vivo favore ha goduto per numerosi anni e che ha avuto grande seguito anche per la sua interpretazione dei fatti mistici, e secondo il quale questi non sarebbero altro che manifestazioni di una attività morbosa. A sostituire questa ipotesi « fondata soltanto sul senso », egli propone una ipotesi che « gli sembra esprimere il nucleo comune delle forme più diverse della attività mistica e riattaccare questa alla psicologia sperimentale, « senza rompere il contatto, egli dice, che questa *forse* ha con una realtà ulteriore (2).

---

(1) *The Varieties of religious Experience,* London, 1904.

(2) È da notarsi che W. James si dibatteva tra l'ammissione di un mondo soprannaturale e la sua negazione. A proposito della sua ipotesi-interpretazione dei fatti mistici scriveva che « resta aperta la questione di sapere se i fatti mistici sono delle finestre che danno su di un mondo più esteso e più completo » (*op. cit.,* pag. 222-223). E gli sembrava ancora, come ho riferito nel testo, che la sua ipotesi psicologica non ostacolasse il contatto

Il nostro *io* cosciente si trova in continuità con un *io* subcosciente (l'equivalente dell'*io* subliminale di Myers), che non è punto una degradazione dell'*io* cosciente, ma una regione profonda della coscienza, dalle ricchezze ancora inesplorate, in cui si elaborano silenziosamente tanto le intuizioni del genio quanto le intuizioni dei mistici. L'ignoranza di questo lavorio sotterraneo ne fa attribuire gli effetti ad una causa estranea, e in ciò non si ha che parzialmente torto, perchè il subcosciente, che emerge da una parte nella coscienza chiara, si continua dall'altra parte con un mondo più vasto che lo oltrepassa e che ad ogni momento lo influenza. Questa realtà transubliminale riceverà, d'altra parte, delle determinazioni diverse nelle diverse metafisiche. Per un cristiano questa realtà sarà

---

che la mistica può avere « forse » con una realtà ulteriore (*ibid.*, pag. 512). Perciò non mancava nemmeno di osservare che, se la esperienza mistica fa autorità, la prova fornita dai mistici non può imporsi razionalmente ai profani. Sulla posizione assunta dal James di fronte al soprannaturale e sulla interpretazione pragmatista del concetto di Dio, vedi per una diffusa discussione: CHIOCCHETTI, *Saggio di esposizione sintetica del prvgmatismo religioso di W. James e di F. C. S. Schiller,* ("Rivista di Filosofia Neo-Scolastica", A. 3, n. 1-2, 1911).

Dio, la grazia del quale, fonte di luce e leva di azione, prenderebbe punto di appoggio nel subcosciente umano per scuotere per contraccolpo le facoltà superiori dell'intelletto e di volere (1).

H. Delacroix ha ripreso la ipotesi di W. James e l'ha maggiormente allargata. Di più,

---

(1) Questa teoria è stata ripresa dal barone F. von Hügel in un suo lavoro (che ha destato viva eco) su S. Caterina da Genova (*The mystical Element of Religions as studied in Sainte Catherine of Genoa and his Friends*, London, 1906), nel quale egli mette in luce l'elemento mistico della religione. Egli prende, come elemento di spiegazione psicologica, l'ipotesi emessa da W. James. Con ciò egli non esclude però ogni altro modo di comunicazione e non pretende presentare come inconcepibili un'azione diretta di Dio, una illuminazione immediata che oltrepassa (e qualche volta, come in S. Paolo, rovescia) le preparazioni psichologiche del soggetto. Il von Hügel anzi afferma di mantenere fede nella interpretazione spiritualista e soprannaturale che lo psicologo americano lasciava al solo stato di ipotesi. Secondo lui, è Dio stesso, è lo Spirito divino che sveglia nello spirito finito una percezione confusa, un'armonia, un'eco lontana di ciò che è eterno.

Ma, se possiamo convenire col P. Grandmaison, (*Recherches des sciences religieuse,* 1909), nel differenziare Von Hügel dal James, quanto all'ammissione del soprannaturale, dobbiamo però anche ammettere delle riserve sul meccanismo che il von Hügel ne offre dell'esperienza mistica. Ma di ciò riparleremo più innanzi.

come nota J. Maréchal, egli la espone con un metodo più rigorosamente psicologico.

Secondo Delacroix, il soggetto, davanti agli stati mistici che sopravvengono senza essere stati voluti, senza che egli vi possa resistere, senza che abbia coscienza di costruirli, senza che egli ne vegga la loro relazione con la sua coscienza ordinaria, ammette immediatamente che è Dio che li produce a sua volontà, che essi sono la manifestazione di una potenza estranea a lui e superiore; la realizzazione progressiva in lui di un Dio interiore, che si impadronisce di essa, la penetra e la trasforma; ma questo Dio non è che un Dio interiore, il divino è θεῖον ἐν ἡμῖν il divino in noi; esso è ancora una natura e una attività psicologica; ciò che oltrepassa la coscienza ordinaria sono le forze subcoscienti che possono prendere figura divina nel senso religioso delle parola allorchè esce uniscono e la fecondità creatrice e la ricchezza morale e la conformità ad una tradizione religiosa esteriore ».

Secondo il Delacroix, lo psicologo non deve interessarsi alla questione se questa coscienza serve di veicolo ad una azione veramente esteriore alla grazia di un Dio trascendente (ipo-

tesi che formulava già Maine de Biran). Questo è un problema della critica della conoscenza, un problema metafisico, e la psicologia lo ignora; essa non conosce un subcosciente ontologico; e, ricorrendo al subcosciente, essa mette a profitto un mezzo di spiegazione che ha già fatto buona prova; essa opera come ogni buona scienza deve operare, e cioè per riduzione di ciò che è sconosciuto a ciò che è già conosciuto (1).

Non è però da ritenersi, secondo il medesimo autore, che l'obbiettività apparente degli stati mistici sia in contraddizione con la loro subiettività profonda, e reciprocamente; il che equivale a dire che essa non è contraddittoria con l'ipotesi di una attività subiettiva che li organizza e li produce, purchè s'intenda bene che questa attività subiettiva non è la volontà cosciente e l'intelligenza ordinaria. L'incosciente al contrario, attività che ignora sè stessa, appare a sè stesso sotto la forma dell'esteriorità.

Verso la fine del suo studio, Delacroix estende e precisa le sue conclusioni (2): « Il sentimento

(1) *Op. cit.,* pag. 62, 63.
(2) *Op. cit.,* pag. 404, 405.

di passività, che i mistici esprimono così fortemente, e dal quale essi concludono la trascendenza dei loro stati e il loro rapporto con un'attività superiore, con l'azione divina, è l'ignoranza di un lavoro interiore dell'attività subcosciente. Essi sentono che la loro volontà non è causa di questi stati che appaiono spontaneamente. Essi sentono come questi stati non rientrano nel piano della loro natura, quali essi la conoscono e per il commercio abituale che essi hanno con essa e per l'analisi che ne fanno. I mistici non sono i padroni di questi stati; e nemmeno hanno il potere di determinarne o l'inizio, o lo sviluppo, o di arrestarli, poichè questi stati non sono sottomessi ad una ragione o ad una regola conosciuta; essi oltrepassano la natura quanto al valore del loro contenuto e quanto al potere di azione; è necessario quindi riferirli ad una causa estranea. La natura non può oltrepassare sè stessa » (1).

(1) Sin qui il ragionamento di Delacroix si accorda con quello dei mistici stessi e con quello dei migliori studiosi di mistica. Tutte le definizioni degli stati mistici, sia quelle date dai mistici, sia quelle date dai teologi, procedono infatti per mezzo di una induzione analoga, assurgente ad ammettere la necessità di una causa

Ora l'ipotesi di una attività subcosciente, osserva il Delacroix, sostenuta da certe disposizioni naturali e regolata da un meccanismo direttivo, compie esattamente l'ufficio di questa causa estranea e dà ragione pienamente di questa passività ed esteriorità che notiamo nel mistico (1).

Di più il subcosciente rende conto, secondo il Delacroix, di tutti i caratteri che i mistici attribuiscono alle loro visioni e alle parole interiori. Ed ancora esso è la spiegazione ovvia di quelle grandi intuizioni confuse, magnifiche, inattese, che emergono d'un tratto coprendo di ombra la coscienza ordinaria dell'*io* e delle cose. L'intuizione, latente sotto gli atti distinti della meditazione e della vita cristiana, l'intuizione che è al fondo dello spirito mistico, e che apparisce oscuramente sotto gli sforzi che esso compie per liberarsi dal pensiero logico e dall'azione volontaria, questa attitudine innata

---

estranea allo spirito stesso per poter spiegare gli stati mistici. La separazione del Delacroix da costoro avviene solo ulteriormente nella spiegazione del meccanismo d'azione di questa causa estranea sullo spirito stesso. Vedi: PACHEU, *L'expérience mystique*. " Revue de philosophie ,, marzo, 1911, ss., e p. 24.

(1) *Op cit.*, pag. 405.

a reagire al mondo, all'azione d'insieme del mondo sull'anima, non già per mezzo di reazioni locali, molteplici, precise, ma per mezzo di una vasta attitudine d'insieme, si liberano e si manifestano tosto che il lavoro di preparazione lo permetta, senza che vi abbia proporzione tra la ricchezza naturale così liberata e lo sforzo che la fa dispiegare (1).

Da tutto ciò appare che Delacroix, come osserva il Maréchal (2), non ammette che questa attività, della quale sarebbero secondo lui dotati i mistici, sia la facoltà di avere una di quelle intuizioni strettamente intellettuali assenti dalla nostra psicologia ordinaria; ma quella della quale Kant stesso ammette la possibilità assoluta. L'intuizione mistica non sarebbe che una specie di estetica, superiore ed epurata, ma riducibile al giuoco raffinato delle reazioni coscienti e subcoscienti delle nostre tendenze e deelle nostre rappresentazioni di origine sensibile.

Il « *nihil in intellectu quod non fuerit prius in sensu* » non dovrebbe dunque abdicare al-

---

(1) *Op cit.*, pag. 107-108.
(2) *Op cit.*, pag. 407.

cuna particella del suo impero e il mistico non aprirebbe punto una breccia nel determinismo rigorosamente psicologico dei fatti mentali.

È da notarsi ancora che, secondo Delacroix, il mistico non si avvede del lavorio che si matura per opera del subcosciente; egli non ne vede che l'inizio e la fine; non ne scorge i termini intermedî.

Ma come spiegare che effetti così meravigliosi siano attribuiti all'attività subcosciente? Non è forzare la mano ai fatti il pretendere che la subcoscienza sia atta a darci costruzioni mentali così elevate moralmente ed aventi una sistemazione ed una finalità così elevata? Come è possibile che si diano effetti così meravigliosi se non interviene nè lo sforzo personale, nè una potenza estranea a dare una direzione all'attività dello spirito?

Sono queste alcune obbiezioni che sorgono facilmente nell'animo di chi considera l'ipotesi di Delacroix e alle quali egli ha tentato di rispondere subito.

Egli innanzitutto nega che l'automatismo subcosciente sia un'attività psicologica inferiore, un « *dechet d'activité* »; che non dia che prodotti « *de rebut* », e che esprima nelle sue ma-

nifestazioni la tara patologica della quale esso è l'indice.

È vero, egli dice, che la subcoscienza è stata all'inizio studiata nei casi puramente patologici. Ma non si ha il diritto di restringere così arbitrariamente la sua attività; essa interviene tanto nei gradi elevati della gerarchia psicologica, come nelle invenzioni del genio, quanto nei gradi inferiori della medesima gerarchia, nelle costruzioni quindi dei sogni e del delirio. Esso è un principio attivo tanto nelle grandi opere dell'umanità quanto nelle sue aberrazioni. E così vi ha un genio religioso che spiega i fatti mistici e che quindi presenta i caratteri elevati così come le tare del genio stesso.

E a coloro che obbiettano che, secondo questa ipotesi, ciò che opera nel genio religioso non è la ricerca personale, lo sforzo, la direzione delle facoltà di attenzione, la capacità costruttiva, o la possibilità di informare la facoltà superiore, ma invece la ruminazione subcosciente, ossia qualcosa di inferiore che non può spiegare come il mistico possa essere preservato dalla incoerenza delle manifestazioni inferiori, Delacroix risponde che questa « *subiettività creatrice* » del genio religioso non è abbandonata

ad una fantasia arbitraria. Le attitudini del soggetto, i suoi desiderî, le sue meditazioni antecedenti, i fini che egli persegue continuano ad operare in lui, a sua insaputa. D'altra parte le idee direttrici, lo spirito di una tradizione, gli elementi insomma di un sistema personale, che sono sempre presenti nell'anima di un mistico, assicurano a questo lavoro e a questa esperienza naturale dei punti di repere e dei punti di appoggio. È un processo attivo che, pur sotto l'aspetto di una personalità estranea, costruisce sotto il controllo di ciò che vi ha di più vivo e di più ragionevole nella persona stessa (1). Perchè, quantunque la tradizione non basti a spiegare la spontaneità e la originalità di ciascuna vita mistica, essa opera tuttavia in tutti i grandi mistici cristiani e li preserva dalla deviazione alla quale potrebbero condurre le predisposizioni mistiche, e impedisce, per esempio, la negazione assoluta dell'attività dell'*io*, la negazione del mondo, la soppressione di ogni coscienza, così come avviene nei mistici *hindous*.

Il mistico cristiano non si rimette alla subcoscienza che dopo averla formata e disciplinata

(1) *Op. cit.*, pag. 407, pag. 73.

per mezzo di un ascetismo preventivo. Nella libertà di operare — che il mistico sembra lasciare al subcosciente — egli lo sorveglia ancora, perchè il suo spirito formato da una tradizione e da una disciplina, sa quali cose gli sono permesse e quali no. Dunque nei grandi mistici abbiamo dapprima una mozione divina ed in seguito una serie di impulsi ragionevoli (1).

E ciò è vero non soltanto negli estatici — gli stati dei quali sono passeggieri, e alternati con le condizioni ordinarie della nostra vita cristiana — ma anche negli stati superiori di trasformazione della personalità ove, in una specie di automatismo totale, i mistici hanno coscienza di vivere una vita impersonale e unicamente divina. Essi sono così bene disciplinati dall'ascetismo, così regolati da un severo controllo razionale, talmente dominati dalla dogmatica e dalla morale cristiana che il loro automatismo non fornisce loro che elementi accettabili da una coscienza cristiana (2).

---

(1) *Loc. cit.*, pag. 418.

(2) *Loc. cit.*, pag. 423. Il Delacroix ci mostra una Santa Teresa « ortodossa — egli dice — nei più segreti trasalimenti della sua subcoscienza ».

È poi da osservarsi che non è da stupirsi se questo meccanismo, se queste concatenazioni di stati d'animo non appaiono al mistico, se egli non se ne avvede. Il Delacroix osserva « che la passività oltrepassa ciò che il lavorio volontario e interiore di direzione e costruzione ha coscienza di aver preparato; ed essa non gli è immediatamente consecutiva. Tra l'attività preparatoria e questa passività v'ha la spontaneità della natura che elabora i suoi prodotti e l'intervallo di un periodo di incubazione. Anzi è proprio questo cessare della tensione dello sforzo volontario che permette che si abbiano a produrre i fenomeni passivi » (1).

Così, quando noi cerchiamo una parola che ci sfugge, se cessiamo lo sforzo di cercarla, tosto questa attesa favorisce il giuoco automatico della memoria (2). In modo simile, secondo Delacroix, nè l'interruzione segnalata, nè la sproporzione del lavoro mentale che produce ci debbono sorprendere. Sproporzione e interruzione sono in questo caso fenomeni normali.

---

(1) *Loc. cit.*, pag. 406.

(2) Numerosi sono i fatti riferiti dai psicologi per provare questo giuoco della memoria.

In tal modo Delacroix pensa di aver risposto alle obbiezioni che la sua ipotesi può sollevare. Quale valore ha essa? Prima di rispondere a questa domanda credo opportano di affacciare qui alcune questioni di metodo.

IV.

Questioni di metodo.

Il punto di vista dal quale si pongono per lo più i cultori della psicologia sperimentale si è quello della esclusione di qualsiasi trascendenza, lo studio oggettivo dei puri fatti; si ritiene che ciò sia assolutamente necessario per uno studio oggettivo che conduca a risultati certi. Con ciò non si intende negare l'elemento soprannaturale, ma solo ignorarlo. « Noi non vorremmo, scrive il Delacroix, aver esposti i fatti come un teologo informato e critico, perchè non vi ha in fondo al problema che una questione di metodo storico. Quanto all'interpretazione è cosa diversa..... Tutto ciò che si è in diritto di pretendere dal psicologo si è che egli rispetti l'integrità dei fatti ».

Ancor più chiaramente si esprime il Flournoy (1).

« Il fatto caratteristico della psicologia religiosa, così, egli scrive, si è di lasciare da un canto la questione della verità oggettiva della religione »; un principio questo che il Flournoy chiama della esclusione della trascendenza. Gli è vero che tosto egli soggiunge che escludere qualcosa non significa sopprimerlo in se, negarlo assolutamente, ma semplicemente chiudergli l'uscio in faccia, cacciarlo di là dove non si sa che farne; ma più innanzi soggiunge che la psicologia religiosa, pur non rigettando l'esistenza trascendente degli oggetti della religione, *li ignora*, e scarta un problema che essa stima non essere di sua spettanza. In ciò egli segue il Ribot (2), per il quale il sentimento religioso è un fatto che la psicologia religiosa deve semplicemente analizzare e seguire nelle sue trasformazioni senza alcuna competenza per discuterne il valore oggettivo o la sua legittimità.

Secondo il Flournoy, questo atteggiamento, questa astensione parte da un sentimento net-

(1) Flournoy, *Psicologia religiosa,* pag. 8 e ss.

(2) Ribot, *La psychologie des sentiments,* pag. 297 e ss.

tissimo delle condizioni stesse d'esistenza della psicologia religiosa in quanto scienza positiva. Come le altre scienze particolari — di cui i progressi e l'esistenza sono subordinati alla condizione di lasciare da un canto i problemi insolubili per esse, concernenti l'intima essenza, il fine ultimo e la causa dei fenomeni che studiano — così la psicologia religiosa non può fondarsi e progredire che alla condizione di evitare assolutamente, rimandandole alla filosofia, le questioni insidiose in cui essa rischierebbe irrimediabilmente di restare inghiottita a prima giunta.

Ma queste espressioni — che esprimono, in un certo senso, una giusta esigenza — racchiudono, a mio modo di vedere, un equivoco. Certamente anche il teologo ha la pretesa di rispettare l'integrità dei fatti. E non è esatto affermare che il teologo vuole *a priori* e surretiziamente introdurre l'elemento soprannaturale. Se il teologo conosce bene i risultati della psicologia deve riconoscere quei fenomeni che sono dovuti puramente ad un meccanismo naturale. Ed ancora, per quanto il teologo ammetta che i fatti mistici siano di ordine soprannaturale e siano il testimonio dell'intervento di

una causa superiore, deve riconoscere che questa causa agisce in uno spirito umano e che quindi sarebbe ingiusto non assegnare alcuna parte ai meccanismi psichici. Gli stessi mistici, che hanno dato un'interpretazione della loro esperienza mistica, hanno riconosciuta questa partecipazione dell'elemento naturale (2).

Ed ancora noi riconosciamo che una ricerca dei fatti mistici deve partire da una descrizione obiettiva dei fenomeni presentati dai mistici, e che questa descrizione deve essere compiuta alla luce delle nostre conoscenze in fatto di psicologia; ancora noi riconosciamo che non si deve in questa ricerca partire da un'ammis-

---

(2) Alvarez de Paz scriveva: « Ci sono dei perfetti a cui Iddio nega i suoi doni della contemplazione infusa, perchè essi non hanno on temperamente abbastanza calmo per la contemplazionè ». Ammirabile osservazione e constatazione psicologica! Anche i teologi chiamano grazie attuali i buoni pensieri, le buone ispirazioni, i movimenti della volontà, ordinati da una potenza superiore della Provvidenza verso un fine superiore, riconoscendo con ciò che un atto può esser detto naturale quanto al suo meccanismo psicologico, mentre invece, intrinsecamente considerato, sia nella sua causa, sia nel modo nel quale sopravviene, può essere detto sopranturale — (Vedi PACHEU, *Les faits mystiques,* " Revue de philosophie ,, febbraio 1912).

sione *a priori* del carattere soprannaturale di questi fatti (1); ma diciamo pur anco che è ingiusto escludere *a priori* — se si vuole arrivare ad una interpretazione adeguata dei fatti — la possibilità del loro carattere soprannaturale. Che vi abbia o no subcoscienza non solo patologica, ma anche normale, — questa subcoscienza intervenga o no — non discutiamo per ora questo problema che esamineremo più tardi e che per ragione polemica vogliamo dare come risoluto —, rimane però vero che il problema della natura dei fatti mistici è, fondamentalmente un problema metafisico e religioso, e che colui che vuole studiarlo esclusivamente dal punto di vista naturale, riescirà, è vero, a mettere in luce i coefficenti psichici del fatto mistico, l'*entourage* di essi, ma gli sfuggirà ciò che in essi è essenziale; non darà la descrizione del fatto mistico, ma di qualche reazione psichica.

E, poichè il Flournoy nel passo citato afferma che la psicologia religiosa per divenire disciplina scientifica deve disinteressarsi dei pro-

(1) Non diciamo noi che si deve fare della scienza per la scienza se si vuol riuscire ad una apologetica efficace?

blemi per essa insolubili — così come hanno fatto le altre scienze positive — osservo che la scienza non può *a priori* fare una cernita tra problemi insolubili e problemi solubili. Per la scienza essi sono tutti relativamente insolubili, in quanto ciascuna scienza non può esaurire tutti i lati sotto i quali si può riguardare un problema. Ma soprattutto deve essere osservato che la scienza nulla ci sa dire delle cause ultime; la scienza ci sa descrivere solo mediante le leggi che enuncia — alcune relazioni, e dà ad esse il valore di cause prossime. Lo studio delle cause ultime spetta alla scienza prima (2), alla filosofia; quindi le scienze empiriche devono cedere il posto a questa.

Così la psicologia religiosa non può pronunciarsi sulla natura dei fenomeni che studia, sulla causa prima, trascendente di essi; ciò è còmpito della filosofia; ma con ciò non vuol dire che si debba chiudere l'uscio in faccia alla trascendenza.

La psicologia religiosa non potrà pronunciarsi, è vero, sulla natura della trascendenza,

---

(2) Vedi la mia relazione ai IV Congresso Internazionale di filosofia, *Sui rapporti tra scienza e filosofia,* Libreria Editrice Fiorentina, 1911.

ma essa non solo non deve negarla — nel che concordano e il Flournoy e il Delacroix — ma non deve nemmanco « *ignorarla* », non deve chiuderle l'uscio in faccia, non deve « cacciarla di là dove non se ne sa che fare »; essa deve invece prendere il fatto religioso nella sua realtà completa, nella sua interezza, così come esso è, cioè come fatto dovuto ad una causa trascendente.

Si vuole fare diversamente? L'effetto è ovvio. Come il biologo, per studiare che cosa è la vita, comincia coll'uccidere il vivente, lo spezza nei suoi coefficienti fisici e chimici e pretende far credere che la vita è un fatto fisico-chimico, perchè egli, esaminando un essere non vivo, non ha trovato altro, così lo studioso di psicologia religiosa che vuole studiare i fatti mistici secondo il principio dell'esclusione della trascendenza, si illude di studiare un mistico, ma in realtà non studia che un uomo la personalità del quale è stata sminuita di ciò che la costituisce tale.

E ancora, se la psicologia può rivendicare la sua competenza nell'esame dei fenomeni mistici inferiori, come le visioni sensibili, corporee, o le visioni immaginarie o le pseudo-allu-

cinazioni — fenomeni che non sono essenziali e allo studio dei quali si sono per lo più fermati o i psicologi o i medici che hanno costrutte le varie teorie esplicative dell'esperienza mistica, — essa ne appare insufficiente, allorchè si tratta di studiare i fenomeni mistici superiori, quelli essenziali, come l'unione mistica. Ed infatti la psicologia fonda le sue leggi sulla generalizzazione dei dati empirici comunemente osservabili; ma, se lo stato mistico essenziale comprende elementi eterogenei a questi dati comuni, con qual diritto e in quale misura si potrebbero applicare ad essi le leggi ordinarie? Per vero dire il fatto mistico non rientrerebbe più adeguatamente nell'oggetto della psicologia. E ciò è appunto quanto avviene (1), come io dimostrerò, a proposito del-

(1) Gli stessi mistici — la interpretazione offerta dai quali della natura del loro stato non può essere da noi trascurata — arrivano alla medesima conclusione. Essi sono unanimi nel considerare l'unione mistica propriamente detta come una grazia di Dio, non già solamente nel seaso che Iddio, per una provvidenza speciale, li avrebbe fatti godere di un concorso eccezionale di circostanze naturali, ma nel senso che l'intervento divino diretto avrebbe prodotto in essi uno stato assolutamente inaccessibile alle sole forze umane. « Siccome nell'or-

l'ipotesi del subcosciente, che — al pari di altre ipotesi puramente psicologiche, che hanno avuto fortuna varia in questi ultimi anni — non ri-

---

dine della natura — scrive S. Giovanni della Croce — l'anima non può agire di per sè che grazie all'intervento dei sensi, ne risulta che in questo stato è Dio che agisce particolarmente in essa... Egli le comunica nella contemplazione i beni spirituali che sono ad un tempo la sua conoscenza e il suo amore. L'anima si vede così riempita di questa conoscenza amorosa senza fare alcun uso nè del discorso nè del ragionamento, che essa non può più produrre come in altri tempi ». *Viva fiamma,* III, 3 G. 5: cfr.: POULAIN, *op. cit.*, pag. 146). In queste quattro linee, S. Giovanni della Croce ci fornisce le due grandi *psicologiche* che conducono i mistici ad attribuire al loro stato un'origine divina *immediata:* innanzi tutto la loro apparente *passività* e l'insufficienza personale nello stabilirsi di questi stati; inoltre il modo stesso della conoscenza che viene ad essi comunicata, modo non solo straordinario, ma persino in contraddizione, a quanto sembra, con una legge psicologica fondamentale, cioè con la necessità dell'*intellectio in phantasmate.* Naturalmente io non parlo delle ragioni teologiche e morali che possono appoggiare queste ragioni psicologiche, ma solo della testimonianza dei mistici stessi. Ora non può sfuggire ad alcuno l'importanza del fatto che la questione della *causalità immediata* degli stati mistici sia già per i mistici stessi affare di interpretazione e di ragionamento; certamente la testimonianza dei mistici non può avere lo stesso valore quando riguarda quel punto di osservazione diretta che

spetta integralmente alcuni dati di osservazione forniti da mistici; ed altri ignora; e, in ogni caso, è inadeguata di fronte alla complessa realtà delle cose.

Molte volte le ipotesi che noi ammettiamo non hanno altro fondamento che una analogia sommaria e poco precisa fra gli elementi ipotetici e quelli del fenomeno che si vuole rappresentare con tale ipotesi. Esempî di siffatte ipotesi analogiche ci sono stati offerti dal positivismo, il quale tutto riduceva (a furia di analogia, e più o meno violentemente) a puri meccanismi sensoriali.

Nell'ipotesi del subcosciente, per spiegare i fatti mistici, si è appunto usata questa falsa

---

è la realtà stessa dell'intuizione intellettuale, e cioè della visione senza immagine di Dio presente. Tuttavia in questo caso non possiamo trascurare la testimonianza dei mistici dalla quale viene affermato appunto questo fenomeno e dalla quale viene riconosciuto che l'oggetto dell'intuizione mistica è realmente Iddio. Tocca poi al filosofo o allo psicologo il determinare se questo fatto costituisce esso un fenomeno *sui generis* superiore alle nostre leggi psicologiche, oppure se la sua originalità non è che illusoria e se si lascia ricondurre per mezzo dell'analisi ai quadri dei fenomeni ordinarî. Ed è appunto questo il problema al quale intendiamo rispondere con il presente articolo.

analogia tra l'intuizione mistica e il prodotto sintetico che il psicologo edifica mentalmente per mezzo di dati comuni. Ma questi dati comuni cosi sintetizzati sono essi proprio di natura tale da far nascere obiettivamente non già il vero fatto mistico, ma anche solo uno stato che ne abbia tutta l'apparenza esteriore? Io non so quale psicologo oserebbe affermarlo.

In realtà, — osserva il Maréchal (1), — il Delacroix, il James e gli altri si sono lasciati guidare da un *a priori* metodologico che può sovente giustificarsi; e cioè essi hanno voluto, e la loro pretesa in un certo senso era legittima, far piegare al determinismo sperimentale ogni fenomeno che non vi ricalcitrava ostinatamente. Ora questa ricostruzione del fenomeno essi non poterono realizzare che attenuando ciò che noi saremmo tentati di considerare come elemento caratteristico dell'intuizione mistica, cioè la natura strettamente intellettuale del suo contenuto. Ma, potrebbe rispondere il Delacroix, lo spirito scientifico non ci comanda appunto di ricondurre, ad ogni costo, a termini accettabili questa pretesa esorbitante che hanno

(1) *Op. cit.*, pag. 114.

i mistici, di imporre alla nostra credenza una forma di intuizione, della quale l'esperienza psicologica comune non ci indica nemmeno la possibilità?

Ebbene, siamo sinceri, se mancasse qualsiasi indicazione fornita dalle scienze vicine e se i fatti dimostrassero che questa intuizione che i mistici pretendono fosse in qualche modo sul prolungamento della nostra esperienza psichica noi diremmo con Delacroix: scientificamente, l'intuizione mistica non può essere che « un prodotto di elaborazione subcosciente di elementi psichici comuni, una intuizione superiore che pertanto non oltrepassa punto il piano delle forme e delle categorie, a meno che per eccesso di sublimazione essa non svanisca nell'incoerenza totale... Sarebbe arbitrario e dannoso erigerla a fatto originario, irreduttibile, totalmente eterogeneo ai dati comuni dell'esperienza »; simile procedimento porterebbe nei suoi fianchi la rovina dello spirito scientifico.

Ma, ciò ammesso, dobbiamo pure riconoscere che non è questa la via per la quale noi veniamo a riconoscere il carattere eterogeneo dell'intuizione mistica e la sua origine sopranna-

turale. Se noi ragionassimo a questo modo, ammetteremmo che la sola psicologia ha il diritto di dire qual'è là natura dell'unione mistica. Ora noi concediamo tale diritto alla psicologia solo a queste due condizioni: 1° che il fatto mistico non abbia che un contenuto psichico, 2° che esso sia, per dir così, in qualche modo sul prolungamento della nostra comune esperienza psichica. Ma queste due condizioni non sono punto verificate, perchè ogni stato mistico dimostra un contenuto metafisico, trascendente, che deve essere studiato anche da altre scienze, dalla teologia e dalla filosofia, e perchè pei caratteri che presenta esso fuoresce dai confini della psicologia ordinaria, in quanto non è nella direttiva e nel senso degli altri fatti psichici, esso costituisce una categoria a sè.

Ma questi concetti hanno bisogno di essere ulteriormente chiariti; per riuscire alla qual cosa dobbiamo prendere più minutamente in esame il valore della ipotesi della subcoscienza.

V.

Il valore della teoria del subcosciente.

Per mostrare quanto poco efficacia abbia in noi la prevenzione, ripeteremo subito quanto più sopra abbiamo accennato; e cioè che è perfettamente ammissibile l'applicazione di dottrine puramente psicologiche per spiegare alcuni fenomeni che si presentano nei mistici; e che vi ha certamente una parte di meccanismo naturale anche in fenomeni ammessi come i più autenticamente mistici.

E dapprima in alcuni fenomeni che sono conseguenza di questa influenza del divino sui mistici è necessario ammettere la partecipazione d'un meccanismo naturale. Così, per citare un esempio, nell'estasi vi hanno alcuni fenomeni (come la rigidità degli arti e anche di tutto il corpo), pei i quali è necessario ammettere la concorrenza di cause naturali.

E ancora, come scrive Pacheu (1), oggi noi siamo in grado di spiegare alcuni fenomeni psichici che accompagnano i fatti mistici e dei quali un tempo non ci si sapeva dar ragione. Vi ha cioè senza dubbio una certa analogia tra alcuni fenomeni che si hanno nel sonno ipnotico e alcuni fenomeni presentati dai mistici. Perciò alcuni fatti, come la levitazione, le aureole, dovranno essere studiati, *almeno in via ipotetica,* da questo punto di vista, come dispiegamento di energie latenti, di virtualità naturali, che non si esercitano che in alcune condizioni, forse sotto l'impulso di una causalità soprannaturale.

Ma non è il caso di insistere su questi fenomeni secondarî presentati dai mistici; perchè, come abbiamo già osservato, ciò che a noi importa di spiegare è il fatto centrale presentato dal mistico, e cioè l'unione mistica, la contemplazione propriamente detta, ossia i fenomeni che soli si hanno connessi con la santità.

Ora, anche a riguardo di questi fatti, infinitamente superiori in dignità a quelli sopraricordati, non è possibile negare una partecipa-

(1) *Op. cit.,* pag. 32.

zione naturale. Così come abbiamo veduto più sopra, Alvarez de Paz (1) diceva che i prodromi dei fenomeni mistici sono certamente legati con le condizioni psicofisiologiche del temperamento. E ciò si spiega assai bene solo che si pensa che l'uomo è un essere psicofisico nel quale spirito e corpo reciprocamente si influenzano. Di guisa che, se ci si dimostrasse — il che noi non crediamo — che Santa Teresa era realmente una isterica, noi non vedremmo in ciò nulla di più che un fatto correlativo, e, pur negando che una tale condizione psicopatica possa essere sufficiente per spiegare in S. Teresa i fenomeni mistici, noi potremmo spiegarci come su una siffatta alterata personalità psichica si potrebbero essere *innestati* e *sovrapposti* fatti di origine esclusivamente soprannaturali.

E nell'atto stesso della contemplazione tutta questa popolarizzazione dell'anima, delle sue potenze affettive e conoscitive che costituisce il meccanismo psicologico osservabile si opera manifestamente secondo le leggi della nostra

---

(1) *Viva Fiamma,* III, 3, p. 5. Cfr.: POULAIN, *op. cit.,* pag. 146.

natura; dicendo la quale cosa noi non veniamo a pregiudicare la questione se la personalità psichica del mistico è o no istrumento di una causalità soprannaturale. E infatti, come scrive il Pacheu (1), la intuizione dei mistici — se la si considera quale essa è affermata dai mistici e per nulla spogliata dei suoi elementi — non è forse il prolungamento e il perfezionamento di una attitudine di tutti noi?

Di guisa che potremmo dire col Maréchal (2) che — se qualcuno inglobasse sotto l'etichetta del subcosciente la facoltà stessa dell' intelligenza di arrivare in certe condizioni a una intuizione propria, totalmente libera di elementi sensibili — noi non avremmo niente da rimproverargli e da obiettargli qui, poichè noi ora non cerchiamo la causa immediata di questi stati, ma ci limitiamo a determinarne la natura psichica.

Vi ha di più ancora. Le nostre stesse convinzioni filosofiche e le nostre conoscenze teologiche lasciano lo psicologo cattolico più libero di quanto si suole pensare.

---

(1) *Op. cit.*, pag. 33.
(2) *Op. cit.*, pag. 112.

Che cosa infatti vieta di pensare che Iddio agisca in una maniera qualsiasi sui nostri meccanismi psichici? Che l'Assoluto cioè si inserisca nella serie contingenti e provochi con ciò certe reazioni psicofisiche che gli agenti naturali, lasciati a sè stessi, sarebbero incapaci di produrre? Il negarlo equivarrebbe a negare la contingenza delle nostre leggi naturali e ad erigere in un intangibile assoluto il determinismo sperimentale stesso. Non si può dunque dire *a priori* che lo spirito umano sia incapace di produrre, mediante l'interferenza — diciamo così per non uscire dal linguaggio psicologico — un fenomeno che esso sarebbe stato incapace di produrre in altro modo. La metafisica apre quindi la porta alla possibilità assoluta di un meccanismo psichico.

E nemmeno la teologia, osserva il succitato Maréchal (1) ha una teoria *contraignante* sulla natura della intuizione mistica. Si potrebbe dire in termini scolastici che, anche quando i più alti gradi della contemplazione fossero certamente soprannaturali (in quanto *gratiae gratis datae* e non già solamente in

(1) *Op. cit.*, pag. 116.

tanto in quanto atti meritori), essi potrebbero ancora non essere soprannaturali *quoad se* nei loro elementi costitutivi, ma solamente *quoad modum*, cioè nelle circostanze nelle quali vengono conferiti (1). Pensano però il Maré-

---

(1) Alcuni autori si sono valsi della larghezza concessa da questa distinzione per formulare un ipotesi sulla natura degli stati mistici. Secondo queste ipotesi, come riferisco nel testo, lo stato mistico non oltrepasserebbe per sè i limiti della psicologia naturale e, sotto questo rapporto, non differirebbe profondamente dall'estasi non cristiana o puramente « filosofica ». — Ricorderò quanto in questo senso scrive il P. MUNNYNCK O. P. (*Praelectiones de Dei existentia,* Louvanii, 1904, pp. 25-31). « Putamus nos, così egli scrive, — sed haec modeste prolata volumus, hanc supremam contemplationem esse *quoad se* naturalem ». In questo modo sarebbe possibile spiegarsi il consenso « paganorum et christianorum » nella descrizione degli stati mistici. Vi ha una estasi naturale accessibile alle sole forze naturali. E in ciò parrebbe concordasse anche Benedetto XIV. Tuttavia « haec dicimus dicta volumus pro philosophis ethnicis, atque pro christianis quatenus eadem via ad eundem perveniunt terminum. Verum multis in casibus haec contemplatio sanctorum, etsi, saltem partim naturalis quoad suum esse, supernaturalis tamen videtur pronuntianda *quoad modum,* quo ad illam perveniunt ». Al che aggiunge Maréchal: « Quanto a noi, ammetteremmo volentieri, fondandoci sulle descrizioni di alcuni contemplativi cattolici, che essi giungono, almeno

chal (1) e il P. Munnynck (2) che lo stato mistico per sè non oltrepasserebbe i limiti della psicologia naturale e, sotto questo rapporto, non differirebbe profondamente dall'estasi naturale non cristiana o puramente « filosofica ».

Io però non voglio entrare in questa questione — non ne è ora il momento opportuno, nè io ho competenza per trattarlo. Io voglio fare solo della psicologia, e questa ipotesi esce dal campo della psicologia. Io ho voluta accennarla per mostrare che essa, psicologicamente, è accettabile, e che colui che l'accettasse, potrebbe accettare anche qualsiasi ipotesi sui meccanismi psichici dello stato mistico — nel caso at-

---

in alcuni casi, ad uno stato psicologico, il contenuto stesso del quale è qualitativamente differente dal contenuto dell'estasi naturale o filosofica. Ma forse in fondo, soggiunge il medesimo padre Maréchal, il mio pensiero siffattamente non differisce da quello del P. Munnynck poichè questi aggiunge: « Praetera considerandum est hanc contemplationem, naturalem quoad esse, veluti continuo progressu pertingere ad contemplationem vere supernaturalem quoad esse, a qua rigorose separari non potest. Porro auctores mystici, speciatim Germani, una simul proponunt quae certe sunt supernaturalia et quae naturalia esse possunt.... » (*Op. cit.*, pag. 117).

(1) *Op. cit.,* loc. cit.

(2) *Op. cit.,* loc. cit. pag.

tuale l'ipotesi del subcosciente — senza perciò negare — il che è quanto mi importa far rilevare — la possibilità di una causalità soprannaturale agente nello stato mistico.

Ma io, ripeto, non voglio entrare nella discussione teologica che la posizione assunta da questi due studiosi viene a portare in campo, e nemmeno voglio discutere se giustamente o no essi fanno appello alla autorità di Benedetto XIV. Ciò che a me — come psicologo — importa far notare si è che la teologia, al pari della filosofia, mi permette — almeno secondo alcuni teologi — di ammettere — forse sotto l'azione di una causalità soprannaturale — il concorso di cause seconde, naturali, tra le quali possiamo enumerare l'attività subcosciente nei limiti nei quali si sarà provato scientificamente che la sua azione è realmente efficace.

Noi dunque possiamo — a titolo di ipotesi — ammettere che nel meccanismo psichico dell'attività mistica abbia la sua partecipazione la subcoscienza. E cioè, poichè ogni ricerca scientifica va in ricerca di una spiegazione dei fenomeni che studia, noi — ponendoci dinnanzi, come psicologi, i fatti mistici — possiamo sta-

bilire provvisoriamente una equazione tra questo fenomeno che studiamo e alcuni fenomeni più semplici dei quali conosciamo le leggi che ne governano il meccanismo d'azione; tra l'attività mistica e l'attività subcosciente (1).

Se procediamo allora a verificare questa nostra ipotetica equazione, si potranno dare tre possibilità:

1. O i fenomeni parziali più semplici offriranno una rigorosa similitudine con il tale o il tal altro aspetto del fenomeno da spiegare

---

(1) Questa posizione, come nota Pacheu (*loc. cit.*, pagina 35), ha un altro vantaggio che non possiamo trascurare di accennare. — Niente impedirebbe (se si oltrepassasse il limite dell'osservazione nelle sue conclusioni) di concepire questa attività subcosciente come subordinata, in qualità di causa istrumentale, ad una operazione più particolarmente divina se i fatti autorizzano ad accettarla. — Con ciò si spiegherebbe utilmente e l'origine passiva e le mozioni profonde del cuore e della volontà e le suggestioni fatte all'intelligenza indipendentemente dal suo lavorio proprio, e i cambiamenti d'anima operati da una azione che raggiunge nel più profondo dell'individuo e della sua natura quelle regioni incoscienti da cui tutto sorge. Se queste vedute sono utili al psicologo, esse possono anche aprire la via a vedute utile a un pensatore, filosofo o teologo, che non vuole restare alla superficie delle cose.

e, di più, combinando tali elementi più semplici in determinate condizioni si potrà riuscire a far nascere il fenomeno totale; potremo cioè verificare sperimentalmente l'ipotesi ammessa. Così, per esempio, dopo aver ammesso che il calore è una somma di forze vive molecolari, potremo con tali forze produrre sperimentalmente del calore verificando con ciò la nostra ipotesi.

2. Oppure — secondo caso —, pur non potendo verificare sperimentalmente l'ipotesi, si saprà almeno che gli effetti del fenomeno da spiegare e quelli dei suoi sostituti ipotetici sono del medesimo ordine: la similitudine ben constatata degli effetti permette di concludere — ipoteticamente — alla similitudine delle loro cause. Così, per esempio, nell'ipotesi che spiega i movimenti della meccanica celeste mediante le forze centrali e la tensione dell'ambiente, non è possibile avere una verifica sperimentale; ma noi possiamo dire tuttavia che l'ipotesi è giustificata, e possiamo riconoscere la vera natura dei fenomeni che essa spiega, perche essa non suppone che una amplificazione quantitativa di combinazioni reali direttamente osservate.

3. Oppure ancora — terzo caso — non solo l'ipotesi non è verificabile direttamente, ma ci dobbiamo accontentare di una analogia vaga e poco precisa. E allora si possono dare due probabilità: O realmente il fenomeno che studiamo appartiene alla categoria dei fenomeni con i quali è stata stabilita ipoteticamente l'equazione, ovvero l'analogia è puramente apparente ed essa appartiene ad una categoria del tutto diversa. Per poter decidere quale di queste due possibilità sia la vera, si deve applicare un principio generale ammesso dagli Scolastici, secondo il quale non si deve spiegare con il più, ciò che può essere spiegato con il meno (1),

(1) Questo è anche il caso dell'ipotesi che vuole ricondurre i fenomeni vitali al puro giuoco delle forze fisico-chimiche. Anche qui si tratta di una pura analogia vaga e poco precisa. Non essendo oggi sperimentalmente riproducibile la vita mediante il giuoco di forze e, d'altro lato, non essendo provato che i fenomeni inorganici sono della medesima natura dei fenomeni vitali, per poter dire che la ipotetica equivalenza di tali forze e dei fenomeni vitali è giustificabile scientificamente, bisognerebbe provare che non è necessario ricorrere alla esistenza di una forza vitale autonoma per spiegare i fenomeni vitali, e che invece questi non

ossia non dobbiamo fare appello a cause soprannaturali quando possiamo spiegarci un fatto naturalmente.

Ora, se noi esaminiamo l'equazione posta ipoteticamente tra attività subcosciente e attività mistica, dobbiamo riconoscere che i fenomeni mistici non sono suscettibili di una spiegazione appartenente alla prima e alla seconda categoria. Essi infatti non sono riproducibili sperimentatamente (primo caso). Inoltre non è certo che i fenomeni mistici siano della medesima categoria dei fenomeni psichici. (Secondo caso). Non rimane quindi che la terza possibi-

---

si sottraggono al campo delle forze fisico-chimiche, ossia non si dovrebbe spiegare col più ciò che si può spiegare col meno. E, poichè questo non si è potuto fare, si deve ammettere che la forza vitale è *toto coelo* differente dalle forze fisico-chimiche o dal loro complesso, e che è necessario ammettere la esistenza di una forza vitale autonoma. Si vegga: Gemelli, *L'enigma della vita. Introduzione alle scienze biologiche*, 2ª ediz., Firenze 1913. Lo stesso si deve dire per la spiegazione dei fenomeni psichici. Dovendosi arrivare, per una dimostrazione analoga ad ammettere la non equivalenza dei fenomeni psichici con i fenomeni organici, è necessario ammettere nell'uomo, per spiegare l'attività psichica, la esistenza di un'anima spirituale. Si veda: Gemelli, *Psicologia e biologia. Note sui loro rapporti,* 2ª ediz., Firenze 1912.

lità: cioè la teoria è fondata su una analogia poco precisa e vaga degli elementi ipotetici (l'attività subcosciente) e del fenomeno che dobbiamo studiare (l'attività mistica).

Per determinare allora se questa equazione è giustificabile, dobbiamo analizzare tale analogia. Se i fenomeni mistici che studiamo non si sottraggono al dominio della psicologia sperimentale, diremo che la ipotesi del subcosciente è ammissibile; se essi invece superano la possibilità dei fatti, noi non la ammetteremo; ossia, applicando il principio sopraccitato, faremo appello alle cause soprannaturali solo nel caso che la attività subcosciente non sia sufficiente a spiegare tutti i fatti e le circostanze nelle quali si verificano.

Dobbiamo quindi metterci sul puro terreno dei fatti e vedere se, psicologicamente, essa spiega tutti i fatti e il complesso di tutti i fatti.

In questo modo non ci si potrà accusare di rigettare una ipotesi per le nostre prevenzioni teologiche o confessionali.

Ora che cosa dicono i fatti?

VI.

Inammissibilità della teoria del subcosciente.

Se noi studiamo i fatti, vediamo come questa teoria, da un lato, non spiega a sufficienza, mentre, dall'altro, spiega troppo.

1. — Innanzi tutto, se bastasse essere dotati di attività subcosciente ed avere questa esercitata e predisposta, come mai spiegare che la subcoscienza, dopo di aver agito, cessa d'un tratto di dare le sue manifestazioni? A volte, queste non si riproducono per anni ed anni. E talvolta anche non si riproducono più assolutamente. Ora ciò non si comprende. Se i fatti d'unione mistica dipendono da attitudini particolari della personalità, e, se l'essersi essi verificati una volta dimostra nel soggetto quella particolare disposizione della personalità che li presenta, non si comprende perchè essi non si riproducano più. Ciò vuol dire che agisce nella loro determinazione qualche altra causa che ci sfugge.

2. — Si sa inoltre che l'attività subcosciente per suggerire delle personalità multiple simultanee (sdoppiamento dell'*io*, doppia personalità) suppone una disintegrazione dell'*io*, una dissociazione psicologica quale si verifica in certi casi di isterismo, nel sonnambulismo, ecc. Ora noi sappiamo che questo fatto è quanto di più contrario allo stato mistico si possa verificare. Infatti lo stato mentale dei mistici, ben lungi dall'essere caratterizzato da una miseria psichica, come si verifica nei casi succitati di sdoppiamento delle personalità, è caratterizzato invece da un singolare equilibrio. La coscienza del mistico è singolarmente sistematizzata. Anzi qualche autore ha trovato che questa unità dello spirito, tutto concentrato nell'amore divino, è persino eccessiva. Ora come si può conciliare la unificazione della vita dei mistici, la sintesi ammirabile che essi presentono, con queste dissociazioni patologiche che, secondo la dottrina del subcosciente, si dovrebbero supporre in essi?

Giustamente osserva Pacheu (1) che si può comprendere che una forza superiore ci possa

(1) *Op. cit.*, pag. 36 e seg.

dominare prendendo possesso della nostra attività subcosciente e che con ciò introduca in noi sentimenti, illuminazioni, qualità superiori. Ma ciò che non si può comprendere (e che non può che complicare il problema) si è che il nostro incosciente divino apparisca a sè stesso come più grande, più forte, più ordinato, mentre invece di solito tali fenomeni di dissociazione psicologica compaiono in individui ammalati.

In realtà, anche Delacroix ha sentito la forza della obbiezione, ed ha fatto appello alla analogia non già con fenomeni morbosi ma con fenomeni eminentemente produttivi, come i fatti di ispirazione poetica od artistica, le visioni estetiche, ecc. Con ciò egli riconosce implicitamente il carattere di superiorità dei fatti mistici. Ma noi dobbiamo osservare che non può esservi equivalenza tra questi fatti e quelli mistici; tra essi vi ha una profonda differenza. Noi potremmo capire, per esempio, quale possa essere l'opera dell'attività subcosciente nella produzione dell'uomo di genio, dell'artista. Tra l'attività mentale sua, lo stadio di incubazione e il sorgere improvviso dell'ispirazione, della veduta geniale, vi ha un legame che spiega la

connessione dei fatti, e il legame può essere dato, in alcuni casi, dalla attività subcosciente, continuamente controllata però e diretta dalla attività mentale propria dell'uomo di genio, dell'artista. Ma le cose corrono assai diversamente nel caso dei mistici. Qui si hanno dei fatti, come l'amore divino, la contemplazione, l'esaltazione delle forze, la conoscenza inattesa e piena di Dio, la condotta a volte eroica, che non sono di natura tale da essere elaborati da individui in condizioni di inferiorità, come appunto sono quelli nei quali si hanno le dissociazioni della coscienza e le altre manifestazioni del subcosciente (1).

---

(1) I fenomeni mistici presentano alcuni caratteri che conviene che noi accenniamo non già affidandoci ad uno studio obiettivo del misticismo, ma alle affermazioni dello stesso Delacroix per mostrare, per bocca sua stessa, che essi sono fenomeni superiori e non già fenomeni di « dechet » come richiederebbe la dottrina subcosciente. — Il Delacroix mostra che la subcoscienza che opera nei mistici non è punto incoordinata, irregolare, ma piuttosto consiste in « una collaborazione assidua che si rivela per mezzo di avvisi frequenti; che suppone una intelligenza superiore, più informata e più decisa; che segue agilmente le circostanze; e che determina con fermezza il punto in cui è necessario agire e la forma dell'azione,

3. — Oltre a ciò è da ricordarsi che le manifestazioni dell'attività subcosciente determinano, come abbiamo visto, il sorgere di una per-

---

una subcoscienza che è la coscienza oscura della finalità interna che dirige la vita e dei numerosi fatti non percepiti per mezzo di una coscienza chiara » .... « Vi ha nei grandi automatismi di Santa Teresa, quelli che essa riferisce a Dio, un carattere teleologico ben accentuato; essi rivelano non già una intelligenza momentanea, ma una intelligenza a lunga portata, capace ad un tempo di dirigere le cose e di accomodarsi ad esse ». (*Op. cit.*, pagina 92-94). I fatti esteriori influenzano e determinano questa attività alla quale ricorre lo psicologo, ma questa attività « deve essere una intelligenza, un pensiero, un pensiero segreto singolarmente famigliare, così intimo e così segreto, che appare alla coscienza superficiale come un pensiero estraneo, un pensiero continuo che si estende su tutta la vita; un pensiero ben disciplinato per mezzo delle abitudini della coscienza chiara, strettamente ortodossa e naturalmente ricca in invenzioni che si accordano senza difficoltà con le esigenze di una fede e di una tradizione che l'anima accetta » (pag. 114). — Le medesime conclusioni (*op. cit.*, 39) risultano dallo studio delle visioni e delle parole, siano esse intellettuali o costituite da immagini; le une e le altre, d'altra parte, sprovviste di ogni elemento psicosensoriale, almeno in Santa Teresa. Gli psicologi denominano questi fenomeni allucinazioni psichiche. Ora Santa Teresa, per distinguere questi fenomeni dalle costruzioni della immaginazione e del giuoco involontarie dello spirito che essa, come tutti i mistici illuminati, riconosce e distin-

sonalità secondaria accanto a quella primaria, uno sdoppiamento dell'io. Ora gli studî di Janet e di Morton Prince hanno chiaramente dimo-

---

gue assai bene, fa notare che l'attività che produce questi fenomeni mistici è « una volonta intelligente ignorata dallo spirito e superiore allo spirito ». Delacroix ammette la realtà di questo carattere. « Questi automatismi non sono per nulla sparsi e incoordinati, ma sono sistematizzati e progressivi; essi sono governati da una finalità interiore. Essi segnano l'intervento continuo di un essere più sapiente e più potente della natura ordinaria; essi sono la realizzazione in immagini visive ed uditive di una personalità segreta e continua, di natura superiore alla persona cosciente; essi sono la sua voce e la sua proiezione esteriore e la sua vita sensibile; essi permettono la penetrazione continua nella persona cosciente di questa attività più profonda; essi stabiliscono una comunicazione tra questi due piani d'esistenza ed essi subordinano per mezzo della loro forma imperativa l'inferiore al superiore ».... « Questa subcoscienza, che si esprime per mezzo di automatismi, è una intelligenza direttiva che controlla ed organizza la vita ».... « La subcoscienza ha un carattere intelligente, atttivo, pratico.... ». Ora, in fondo a questa analisi, di Delacroix appare che la qualità interna dei fenomeni presentati dai mistici oltrepassa non solamente il potere di una subcoscienza, ma anche il potere di un soggetto coscient che comprende come non gli sia possibile con le sue proprie forze avere tal siffatta volontà d'azione, siffatto gusto delle cose divine, siffatti sentimenti, siffatti illuminazoni intorori.

strato che il soggetto non ha memoria dello stato mentale verificatosi per opera della personalità secondaria parassiticamente innestata sulla primaria. E invece nel mistico, conformemente alla profonda unità dell'io (alla quale abbiamo accennato) vi è una vera continuità della memoria per la quale egli perfettamente si ricorda di quanto avviene negli stati di unione mistica. Ora si comprende assai bene, nota il Pacheu, che due sistemi di immagini e di associazioni mentali divise, se essi non comunicano che accidentalmente, abbiano ad apparire l'uno all'altro come etranei, ovvero succedano l'uno all'altro nel campo della coscienza invadendola tutta quanta successivamente, senza che questa conservi memoria simultanea dei due sistemi. Ma nei mistici il meccanismo non è questo, poichè in essi tra i due stati di coscienza vi ha continuità. L'attività subcosciente — ammesso che sia essa che operi nel mistico la unione divina — talvolta opera, talvolta no; ma essa non appare mai dissociata dalla coscienza che ne serba memoria. Anzi nei casi più elevati di unione mistica — nei quali il mistico è in uno stato di continua contemplazione, pur attendendo alle faccende alle quali deve at-

tendere — si avrebbe il fatto della persistenza della doppia personalità; l'una continuamente presente all'altra. Ora l'ipotesi dell'attività subcosciente spiega male questi fatti. Questa subcoscienza dovrebbe essere qualcosa di meraviglioso; dovrebbe avere uno strano potere. In fatto essa non l'ha. Quanto noi sappiamo delle sue manifestazioni nei fenomeni di telepatia, nei fenomeni di sonnambulismo, nelle manifestazioni isteriche, ecc., ci permette di dire che essa è incapace di dare fenomeni d'ordine così elevato.

4. — Notiamo ora un'altra grave obbiezione:

Secondo Delacroix, il subcosciente è un automatismo dinamico e costruttore. L'attività nel mistico è creatrice, largamente estesa; presenta cioè precisamente i caratteri che Santa Teresa fissa con tanta finezza e precisione (1). Ma, dicendo così, si compie una petizione di principio, e precisamente si ammette ciò che si vorrebbe dimostrare, poichè nella descrizione della attività subcosciente si ammette che questa sia fornita di qualità superiori, appunto perchè que-

(1) *Op. cit.*, pag. 98.

sta descrizione è ricalcata sulla descrizione che i mistici danno del loro stato d'animo. Si incomincia cioè coll'attribuire alla subcoscienza le qualità e le manifestazioni che si tratta appunto di spiegare, e poi si applica ai mistici questa pretesa descrizione della attività subcosciente come una spiegazione dei fenomeni che si studiano.

Procedendo in siffatto modo il Delacroix ammette nel mistico alcuni caratteri che egli raggruppa nelle seguenti categorie:

1. — Una intelligenza superiore avente un carattere di finalità bene accentuato.

2. — Una ortodossia risultato di un lavorio anteriore.

3. — Una saggezza e una potenza che oltrepassa le comuni condizioni.

4. Un potere di sistematizzazione e di pratica direttrice che guida e organizza la vita.

Ora tutti questi sono prodotti dell'attività subcosciente?

« No, risponde il Pacheu (1), perchè essi sono piuttosto caratteri *iper* che *ipo*, come vorrebbe la dottrina del subcosciente. Veramente è troppo

(1) *Op. cit.*, pag. 42.

per l'attività della subcoscienza!» Questa, nata nella clinica psichiatrica, è saltellata fuori dai cancelli di essa, ha preteso spiegare tutto, quindi anche la santità. Ma ad essa è toccato un brutto scherzo. Ad essa è toccato ciò che qualche anno fa è toccato alla degenerazione, che pure è saltellata fuori dei cancelli delle cliniche (1); ed ha, al pari del subcosciente, tentato di spiegare il genio, la santità. Subcosciente e degenerazione hanno voluto spiegare troppo e non hanno spiegato niente, esse si basano su di un circolo vizioso e debbono rientrare dentro alle cliniche ove solo possono rendere dei servigi utili.

5. — Ma l'obbiezione che ci si presenta come la più grave si è quella che dimostra come, in fin dei conti, per trovare analogia tra i fatti mistici e l'attività subcosciente, si sia dovuta forzare la mano ai fatti.

Per quanto riguarda l'uno dei termini, l'attività mistica, è più che sufficiente quanto abbiamo detto sin qui. Per quanto riguarda l'altro termine, la subcoscienza, io mi riferisco ad una importantissima discussione agitatasi in seno

---

(1) Vedi: Gemelli, *Le dottrine moderne della delinquenza*, Firenze 1908.

al Congresso Internazionale di psicologia tenutosi a Ginevra, ove, nel 1909, uno scolaro di Janet, il Leroy, anche a nome del nome del maestro, ossia di uno che, più di ogni altro, è quotato per parlare con esattezza del subcosciente, così diceva:

« L'ipotesi del subcosciente, presa in certo senso, è un principio incontestabile; noi non giudichiamo di una intelligenza esteriore alla nostra che per mezzo dei suoi effetti; vedendo un organismo umano parlare o scrivere, noi supponiamo una intelligenza che funzioni parallelamente a queste manifestazioni fisiche; si è perciò condotti in modo naturale ad attribuire ad una ipotetica intelligenza o personalità sottogiacenti in una certa maniera alla personalità normale strani fenomeni di dissociazione della personalità, di ipnotismo, ecc.; essi sono a prima vista identici a quei fenemeni, le manifestazioni esterne dei quali implicano sempre nell'uomo normale l'impiego dei processi coscienti relativamente complessi; e tuttavia sembra che il soggetto non ne abbia conoscenza che in una maniera indiretta press'a poco come egli avrebbe conoscenza degli atti di un altro uomo. Si può esprimere esattamente la stessa

idea con le altre parole e dire che si è convenuto di chiamare fenomeno dipendente dal subcosciente ogni fenomeno che sembra implicare un lavoro intellettuale attuale o passato e del quale il soggetto non ha avuto in alcun momento della sua vita normale alcuna conoscenza o alcun ricordo. Se si coglie nel suo valore questa limitazione della parola « subcosciente », non si esiterà punto, io credo, a riiconoscere dapprima che i fenomeni spiegabili per mezzo del subcosciente non si osservano che in una categoria speciale di individui anormali; in Francia noi li chiamiamo isterici, nei paesi anglo-sassoni si preferisce chiamarli in altra maniera perchè colà la parola isterismo sembra essere eliminata. In secondo luogo si riconoscerà del pari per quale abuso e confusione infelice alcuni autori hanno impiegato la parola subcosciente per designare e spiegare nel medesimo tempo i fenomeni più normali della nostra vita psichica.... ».

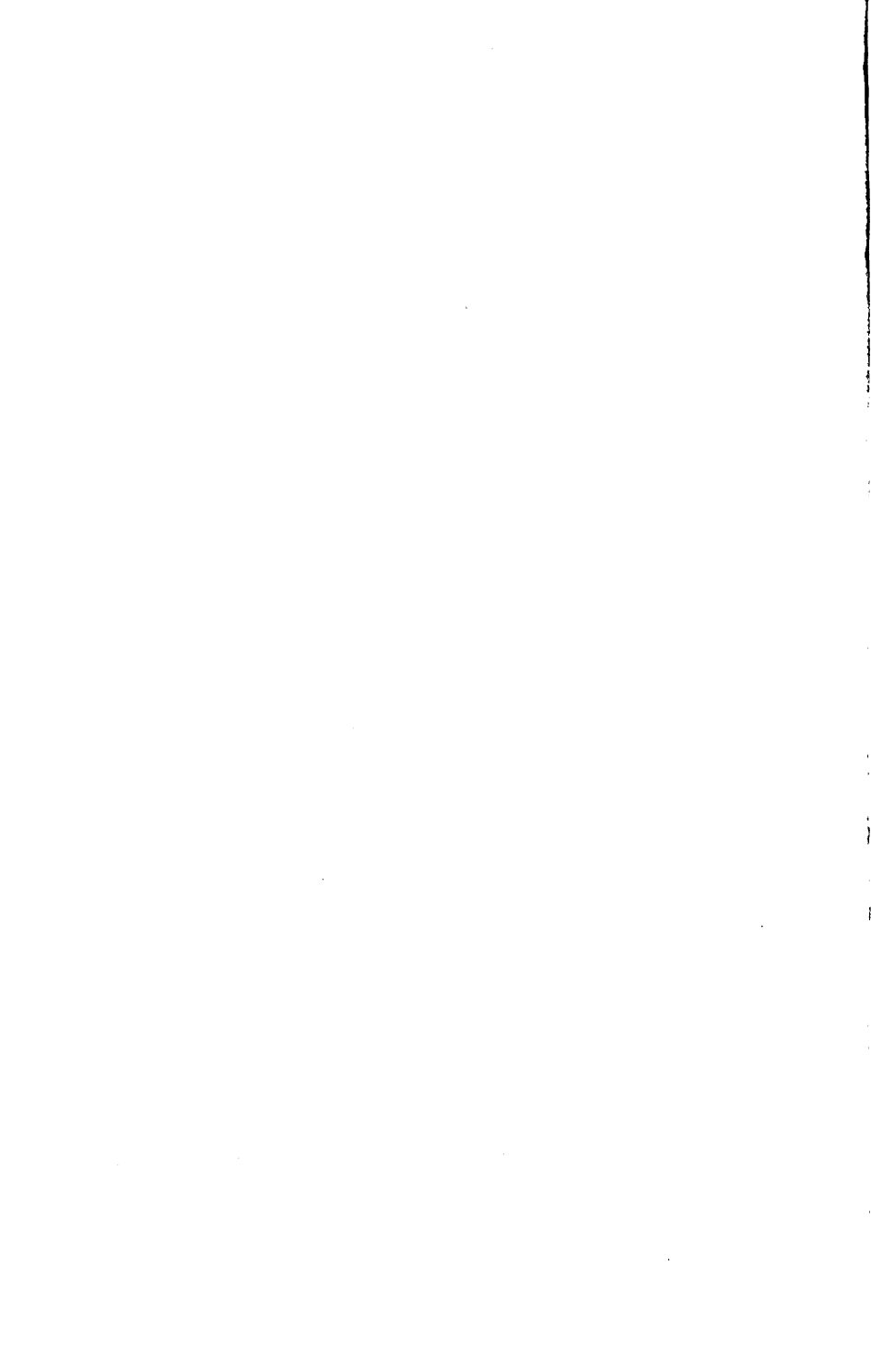
E il Leroy, dopo avere enumerati alcuni esempî di questi abusi, aggiunge a proposito dei fenomeni classificati erroneamente come subcoscienti: « A furia di significare molte cose

una parola finisce per non avere più significato; essa diviene come una specie di chiave falsa destinata ad aprire tutte le porte, una spiegazione buona tanto per interpretare le creazioni del genio quanto la conversione religiosa; è necessario dirlo, in questi ultimi anni la parola subcosciente è veramente divenuta « la tarte à la crême » della psicologia, ufficio nel quale essa è succeduta alla parola suggestione che oggi non è più di moda dopo una non brillante carriera ». E, più innanzi, nel suo discorso, il Leroy aggiungeva: « Non vi è alcun pericolo nel restringere il senso delle espressioni *subcosciente* e *subcoscienza*; ne vi è pericolo nel limitare l'applicazione delle ipotesi che esse implicano; in primo luogo perchè questa sovente non è utile; in secondo luogo perchè essa veramente non spiega gran che. Io forse incominciando a parlare ho avuto torto di chiamarla ipotesi; per parlare propriamente, più che chiamarla una ipotesi, avrei dovuto chiamarla una forma comoda di esprimersi, una etichetta da incollare su alcuni fatti, una maniera abbreviata di dire: " questi fatti hanno per l'osservatore che li vede dal di fuori l'aspetto di

manifestazioni perfettamente intelligenti e per il malato nel quale essi si producono, l'aspetto di manifestazioni estranee alle quali la sua personalità non prenderebbe alcuna parte „ ». E, quasi a sottolineare una sua espressione, il Leroy aggiungeva: « Io ho pronunciato la parola « ammalato » ma con ciò, lo si capisce, non ho voluto negare che possano esistere nell'uomo normale fenomeni piu o meno analoghi a quelli che noi chiamiamo *manifestazioni del subcosciente*; tuttavia essi debbono esser ben poco sviluppati; e, prima che se ne parli, io domando che vengano dimostrati ».

L'importanza di queste conclusioni, che non può sfuggire ad alcuni, varrà a giustificare la lunghissima citazione. L'affermazione del Leroy che « in questi ultimi anni la subcoscienza è diventata la *tarte a la crême* della psicologia » e che essa occupa il posto che qualche anno fa era occupato dalla suggestione » è severa, ma è esatta, ed è tanto più significativa, perchè il Leroy parlava a nome di Janet. E nessuno osò apertamente ed efficacemente combattere le sue dichiarazioni.

Da parte nostra aggiungeremo che, a mostrare più apertamente il fallimento, nulla po-

teva essere più indicato della applicazione che ne è stata fatta alla spiegazione dei fatti mistici. Contro questa applicazione hanno parlato apertamente i fatti stessi che abbiamo esaminato.

VII.

Conclusioni.

Ma noi sin qui abbiamo parlato come puri psicologi. E fu cosa legittima. Noi abbiamo analizzato il fenomeno della subcoscienza astraendo dal fatto dalla duplice possibilità che si trattasse di una subcoscienza abbandonata a sè stessa, come ammettono coloro che escludono la trascendenza, ovvero di una subcoscienza istrumento di causalità superiore come dovrebbero ammettere coloro che ammettono la trascendenza. Abbiamo cioè studiato un meccanismo. Ma così facendo, ci siamo accorti che qualcosa si sfuggiva dalle mani, proprio qualcosa che ci si presenta come ciò che è maggiormente interessante nel campo che abbiamo preso a studiare.

Ciò è quanto constatava un altro studioso in un lavoro accurato e ricchissimo di importanti osservazioni sulla preghiera. Il Ségond (1) nel suo studio recente sulla psicologia della preghiera, dopo di essere arrivato ad affermare che essa, considerata dal punto di vista psicologico, ha la sua origine nel subcosciente e nello spirito sociale, aggiunge queste parole che assumono tanto maggior significato quanto più i psicologi ci avevano abituati a trascurare ogni elemento che accennasse al soprannaturale (2): « La mia ricerca assolutamente psicologica non mi permette di esaminare il problema trascendente (della comunicazione dello spirito nostro nella preghiera con una Realtà superiore), ma io non vorrei per nulla sciogliere questo problema limitandolo allo studio dell'aspetto psicologico della preghiera ».

Ed io ritengo che si possa dire di più. Lo studio dell'ipotesi del subcosciente dimostra quanto, non solo sia illegittima la pretesa di

(1) *La prière*, pag. 317, Paris 1911.

(2) Notevole il fatto che si tratta di una tesi presentata e discussa alla Sorbona, ove Durkheim, noto posivista avverso alla religione, non ha mancato di attaccarla vivamente.

studiare il problema religioso escludendone l'elemento trascendente, e, in nome della obiettività della ricerca, limitare tale studio al puro fatto psicologico — come insomma sia illegittima la pretesa di una psicologia della religione che voglia non essere semplice studio descrittivo dei fenomeni religiosi e assurgere allo studio della causalità del fatto religioso, — ma ancora come la stessa ricerca psicologica con la limitazione dei metodi che essa usa, con la sua incapacità a risolvere i problemi causali che essa si pone ci costringa a compiere uno studio ulteriore; ed ancor più essa stessa ci indica che la soluzione non può essere che nella direttiva del riconoscimento di una realtà trascendentale solo essa capace di determinare i fatti studiati.

Con ciò non voglio dire che noi, *come psicologi,* possiamo conoscere nei fenomeni mistici l'effetto dell'opera di Dio, ma invece che, *come psicologi,* possiamo intravvedere la necessità di arrivare poi, *come filosofi, come teologi,* ad un siffatto riconoscimento.

Sarebbe ingiusto concludere per l'esistenza di Dio, come lo sarebbe del pari l'escluderla. Dire: Dio esiste, oppure: Dio non esiste; il so-

prannaturale esiste; oppure: no, non esiste; qui ha esercitato la sua influenza; qui non può averla esercitata, sarebbe del pari illegittimo. Come psicologi, ci limiteremo a descrivere i fenomeni psichici che il mistico presenta. Ma, se la psicologia non ci permette di concludere alla affermazione o alla negazione di Dio, essa però ci permette di vedere che i fatti da noi studiati ammettono una conclusione che si accorda con le conclusioni filosofiche che io ho abbracciate per ragioni filosofiche. Ancora più; io dico che, come psicologi, possiamo intravvedere la *possibilità*, anzi, meglio, la *necessità* di arrivare, *come filosofi* e *come teologi*, al riconoscimento di Dio.

Fatto questo che si verifica in molte scienze, ma che è ancora più evidente qui nello studio dei fatti mistici, ove si potrebbe dire che i fatti forzano la mano verso una siffatta conclusione. Ciò avviene perchè essi toccano più da vicino la questione della causalità suprema, in quanto che i mistici dicono di esperimentare Iddio che è la causa suprema. Di guisa che (allorchè si vuole arrivare ad una spiegazione dei fatti che si studiano) ci si trova costretti a pronunciare sulla natura della causalità che in essi agisce

o almeno è supposta agire da colui che tali fatti presenta.

Certo lo psicologo deve rimanere nel suo campo. Dirò anzi di più. Chi sa come oggigiorno si siano imposti in nome della scienza dogmi antireligiosi (e ciò perchè si sono varcati i limiti delle scienze particolari) dovrà augurarsi che tali limiti siano rispettati.

Ed è ancora bene che vi siano psicologi puri, i quali, senza preoccupazioni di sorta, ci diano descrizioni esatte dei fenomeni che studiano. Ma possiamo arrestarci qui? Se i mistici affermano che la loro passività è opera di una causa trascendente, e se questa causa trascendente ci sfugge dalle mani allorchè la studiamo come psicologi, dobbiamo proprio rinunciare ad una spiegazione che vada a fondo delle cose e rinunciare a studiare tale causa trascendente? Lo sviluppo delle scienze contemporanee ha dimostrato in questi ultimissimi anni come sia opportuno su determinati oggetti di studio far convergere i metodi di scienze diverse. Così è nata la fisico-chimica, per citare un esempio; così ancora si è messa sempre più in luce la opportunità di studiosi che si pongano a riguardare i fatti nei cosidetti « campi di confine »

tra scienza e scienza. Dunque nulla vieta che anche nello studio dei fatti mistici facciamo convergere insieme con lo studio dello psicologo quello del cultore di filosofia e del cultore di scienze religiose.

Onde il Pacheu (1) conclude giustamente il suo studio con queste saggie riflessioni: « Non è per nulla contrario ai procedimenti legittimi del sapere umano di far convergere sui medesimi fatti conoscenze acquisite per mezzo di scienze diverse, purchè si sappia distinguere a qual ordine di principî ci si richiama in ciascun grado di interpretazione. E certamente l'insieme dei fatti mistici non solo ci autorizza, ma ci obbliga a oltrepassare la ricerca scientifica. Se un filosofo spiritualista ha buone ragioni per affermare l'esistenza di una causa prima — ed egli ne ha; — se un credente, un cristiano ha buone ragioni per affermare la sua fede — ed egli ne ha; — ambedue, per completare lo studio dei fatti mistici — che parzialmente sfugge alle nostre ricerche psicologiche — potranno invocare una causa superiore a

(1) Cfr.: PACHEU, in: " Revue de Philosophie ", Février, 1912.

mostrare la natura del suo intervento.... ». « Essi diranno, con una certezza che oltrepassa quella della scienza dei fatti, ma non esorbita dalla regione, del sapere umano, che: « Qui vi ha il dito di Dio ». Ma essi non hanno la pretesa di dirlo come psicologi. Ciò che io ho voluto mostrare si è qual'è il vero modo di porre la questione e il fatto che la ipotesi della subcoscienza è incapace di spiegare tutte le manifestazioni mistiche e tutto ciò che vi è in esse.... Al più essa aiuta aiuta a concepirli parzialmente e al più si potrebbe ammettere che il punto di congiunzione dell'azione angelica o divina fosse precisamente questa parte di noi stessi.... ».

Ma per considerare così la subcoscienza come una causa strumentale di Dio, io debbo uscire dalla psicologia e fare appello alla filosofia e alle scienze religiose.

Ma vi ha un'altra ragione d'ordine più generale che impone al filosofo di intervenire. È questo cioè, per dire così, un sottocaso ahe ubbidisce alle leggi che regolano i rapporti tra scienza e filosofia.

Come io ho affermato in una relazione presentata al recente *Congresso internazionale di*

filosofia (1) « l'autonomia sempre più affermatasi in ciascuna scienza ha condotto gli studiosi, durante un lungo periodo di tempo, a rinchiudersi nel proprio particolare campo di ricerca e a rompere i legami che questo ha con le altre scienze. Questo fenomeno si è andato sempre più accentuando sino a divenire ai giorni nostri causa di scherno contro gli scienziati che non sanno uscire dal loro minuscolo angolo; e il bisogno prepotente di porsi a contatto con ciò che si fa in altri campi, ha determinato una reazione contraria. Tuttavia è innegabile che l'autonomia delle scienze particolari affermatasi lungo tutto il secolo XIX ha condotto a dimenticare la dottrina medioevale la quale considerava le ricerche sperimentali come i preliminari della fisica razionale e la ricerca e lo studio dei particolari come la preparazione alla sintesi filosofica. Se non che, sotto la spinta operata da idee eccessive, la separarazione non ha tardato a divenire un vero divorzio, e si è accreditato il pregiudizio così grave e così ingiusto, che il lavoro fornito dagli uni è incompatibile col lavoro fornito dagli altri.

(1) *Sui rapporti tra scienza e filosofia,* Firenze, 1911.

A ciò è da aggiungersi il fatto che il progresso interno realizzato da ciascuna scienza ha condotto un'altra rivoluzione nel sapere. Sin che gli istrumenti di osservazione furono imperfetti e sin che i metodi induttivi furono scarsamente impiegati, fu impossibile elevarsi al di sopra di una conoscenza elementare. Da ciò si può comprendere come in tempi siffatti vi furono uomini che poterono affermare di possedere tutte le conoscenze del tempo. Ma il progresso delle scienze ha determinata una netta separazione tra la conoscenza volgare e la conoscenza scientifica. La prima, è vero, molte volte è il punto di partenza della seconda; ma le dottrine e conclusioni scientifiche sono divenute inintelligibili a chi si appressa ad essa non avendo una particolare formazione intellettuale.

Ma vi ha un'altra ragione che ha determinata tale separazione. Osserva H. Bergson (1) che, a prima vista, può sembrare prudente abbandonare alle scienze positive la considerazione dei fatti. La fisica e la chimica s'occuperanno della materia bruta, le scienze biologiche e psicologiche studieranno le manifestazioni della

(1) *L'evolution créatrice,* pag. 212.

vita, Il còmpito del filosofo viene allora nettamente circoscritto. Egli riceve dalle mani dello scienziato i fatti e leggi e, sia che egli cerchi di oltrepassarli per cercarne le cause più remote, sia che egli creda impossibile di andare più lontano e che egli dimostri questa impossibilità per mezzo dell'analisi stessa della conoscenza scientifica, nei due casi egli ha per i fatti, per le relazioni tali quali la scienza gliele trasmette, il rispetto che si deve alla cosa giudicata. In seguito, a questa conoscenza egli sovrapporrà una critica della facoltà conoscitiva ed anche un sistema metafisico. Ma come non vedere che questa pretesa netta divisione di lavoro determina alla fin dei conti una confusione di cose? Giustamente dice il Bergson che la metafisica e la critica, che il filosofo si riserva di fare, le riceve dalla scienza positiva già contenute nelle descrizioni e nelle analisi che egli ha completamente abbandonato allo scienziato. Per non aver voluto intervenire sin dal principio nella questione di fatto, egli si trova ridotto nella questione di principio a formulare puramente in termini più precisi la metafisica e la critica incoscienti, talvolta anche inconsistenti che vengono designate dall' attitudine

della scienza di fronte alla realtà. Non ci si accorge infatti che volendo riservare alla scienza, per dir così, il diritto di giudicare in appello dei fatti e delle leggi trovate della scienza, si finisce in molti casi per misconoscere che nella descrizione degli oggetti e nello stabilire le leggi che li governano, si pregiudica già la costituzione degli oggetti stessi e si trasportano negli oggetti leggi che sono opera di pura intelligenza, di guisa che la filosofia riceve già dalla scienza belli e risolti implicitamente problemi che spetterebbe ad essa di risolvere.

Questo avviene nel caso nostro. Ci poniamo, come psicologi, dinnanzi ai fatti mistici. Li consideriamo dal puro punto di vista psicologico. E, per essere coerenti, nella ricerca di una spiegazione, escludiamo quella che fa appello al soprannaturale, perchè noi, *come psicologi*, non possiamo conoscere il soprannaturale. Ma è evidente che in questo caso il filosofo, avendo abbandonato allo psicologo la ricerca, riceve da lui una spiegazione già e bella e costrutta, ed egli non ha più nessun diritto a parlare, perchè lo psicologo parla in nome della scienza, ossia in nome dei fatti obiettivi, In questo modo si viene ad imporre un nuovo dogmatismo in

nome della scienza. Così una spiegazione parziale e insufficiente si sarà imposta come legittima. E il filosofo, per non aver voluto intervenire a tempo, si vedrà contrapporre alla sua fiiosofia, che ammette il trascendente, un'altra che lo nega (1).

---

(1) Tornano opportune, a questo proposito le parole che scriveva Benedetto Croce, a pıoposito dell'uso e dell'abuso che si fatto in questi ultimi anni della psicologia. Le ragioni per le quali io deploro lo « psicologismo » non sono però quelle del filosofo napoletano. Comunqe riporto le sue parole perchè possono valere a mettere un po' d'acqua nel vino di qualcuno. Così egli scrive ("Critica „ 1901, pag. 153).

« La farsa è una terza cosa nova
Tra la tragedia e la commedia.... ».

direva nel Cinquecento Gianmaria Cecchi. La psicologica è una terza cosa che si è interposta molto spesso, nei tempi nostri, tra la scienza empirica, più o meno fisicizzata e esteriorizzata, e la speculazione filosofica; e ha trovato simpatie presso coloro che erano troppo fini per acconciarsi a considerare i problemi dello spirito come trattabili con metodo estrinseco o natnralistico, e troppo timidi per risolversi a nuotare nel mare senza sponde della filosofia. E ciò è accaduto perchè quella loro psicologia non era propriamente ed esclusivamente psicologia, a cioè scienza naturalistica, ma si impregnava di problemi e di tentativi di soluzione filosofica. Come forma di transizione, dunque, essa può

Tutto ciò ne permette di arrivare a qualche conclusione generale che ritengo opportuno di fissare. Non è più solo la questione del subcosciente che si presenta a noi. La insufficienza di questa dottrina ci conduce a riflettere sul valore e sul metodo della psicologia religiosa e ci dà modo di formulare qualche conclusione sulla natura e sui limiti di questa scienza. Ammaestramenti e conclusioni questi tanto più preziosi quanto più ai nostri giorni questa scienza ha acquistato valore.

Tali conclusioni sono:

La psicologia religiosa è una scienza certamente utile nello scrutare i meccanismi psichici che sono a base dei fatti religiosi. Essa però

---

aver avuto e serbare la sua importanza; è naturale che molti, accortisi della esteriorità del metodo naturalistico, si propongano di studiare i fatti dell'interno, di fare della psicologia; finchè così, a poco per volta, siano tratti a oltrepassare anche quest'ultima e a concepire i problemi speculativamente. Ma bisogna oltrepassarla, e persuaderci che la psicologia, concepita a quel modo è qualcosa di ibrido; qualcosa di più delle scienze naturali, ma assai meno di quel che ci vuole per la comprensione dei fatti che si studiano ». E la ipotesi del subcosciente che qui abbiamo studiato si aggiunge ad altre ipotesi a dimostrarlo.

non deve nè negare nè affermare il soprannaturale; poichè del fatto religioso non vede che l'*entourage*, il coefficiente. L'elemento essenziale del fenomeno religioso le sfugge, poichè il problema delle causalità di tali fenomeni non è di sua competenza; essa non può pretendere di risolvere il problema della natura e della origine del fatto religioso. Questo studio deve essere compiuto da quelle scienze che possono considerare legittimamente la realtà soprannaturale in tutta la sua interezza e in tutta la sua efficienza e soprattutto ne possono dimostrare la trascendenza.

APPENDICE BIBLIOGRAFICA

Credo di fare cosa utile al lettore radunando qui un saggio di bibliografia del misticismo. Essa è ben lungi dall'essere completa; ma tuttavia potrà servire, credo, a quanti vogliono studiare questa importante questione, così come ha servito a me per preparare un lavoro che spero pubblicare tra breve. Naturalmente ho data la indicazione solo dei lavori che studiano il misticismo dal punto di vista della psicologia o che possono servire a chi compie questo studio.

Achelis. « Die Ekstase ». Berlin, 1902.

— « American Journal of Religious Psychology and Education ». Edito da G. Stanley Hall., Worcester (Massachussets).

Ames E. S. « The psychology of Religious Experience ». London, Constable, 1910.

Auger A. « Études sur les mystiques des Pays-Bas au moyen-âge ». Bruxelles, 1892.

Beck P. « Die Ekstase. Eine Beitrag zur Psychologie und Völkerkunde », Bad Sachsa, 1906.

Benoit XIV. « De beatificatione et canonizatione servorum Dei ». (In " Opera omnia ", Romae 1767-68).

Bois H. « La valeur de l'expérience religieuse ». Paris, Nourry, 1908.

Bona Cardinale. « De directione spirituum » (In " Opera Omnia ,,. Tom. I., Coloniae 1683).

Bossuet. « Instruction sur les états d'oraison ». Second traité publié par E. Léveque. Paris, 1897.

Boutroux E. « La Psychologie du Mysticisme ». " La Revue Bleue ,,, 15 Mars 1902.

— « Le philosophe allemand J. Böhme ». Paris 1888.

— « Science et Religion dans la philosophie contemporaine ». Paris, 1908.

Buber M. « Ekstatische Konfessionen, gesammelt von M. Buber ». Jena, 1909.

Buckham G. W. « The Return to the Truth in Mysticism ». " The Monist ,,, January 1908.

« Bulletin de la Société française de philosophie ». Paris, Janvier 1906.

Cárra de Vaux. « Avicenne », Paris, 1900.

— « Gazali » Paris, 1902.

Carus P. « Mysticism ». " The Monist ,,, January, 1908.

Casati A. « L'esperienza religiosa e il misticismo ». " Il Rinnovamento ,,, Fasc. 1, 1908.

Chandler A. « Ara Coeli. An Essay in Mystical Theology ». London, Methuen, 1908.

Chantepie de la Saussaye. « Manuel d'histoire des religions ». Trad. franç., Paris, 1904.

Coe G. A. « The Sources of the Mystical Revelation ». " Hibbert Journal ,,, January 1908.

Crespi A. « Le vie della fede ». Libreria Editrice Romana, 1908.

— « La filosofia del Misticismo ». " Coenobium ,, Dicembre 1909.

Cutten G. B. « The Psychological Phaenomena of Christianity ». London, Scribner, 1909.

Davenport P. M. « Primitive Traits in religious Revivals ». New-Jork, 1906.

Delacroix H. « Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIV siècle ». Paris, 1900.

— « Études d'histoire et de psychologie du mysticisme. Les grands mystiques chrétiens ». Paris, 1908.

De la Grassérie R. « De la psychologie des religions », Paris, 1889,

De la Vallée-Poussin L. « Bouddhisme. Opinions sur l'histoire de la dogmatique ». Paris, 1909.

— « Le Védisme » (Paris, " Science et Religion „ numeros 526-527).

Denifle, O. P. « Meister Eckarts lateinische Schriften und die Grundanschauung seine Lehre ». (" Archiv f. Lit. und. Kircheusgesch. d. Mitteltaters „) II, p. 416.

Dom Quentin. « La vie religieuse de l'anachorète, du cénobite et du moine Bénédictin », " Revue de Philosophie „ sett.-ott. 1912, pag. 225.

Dorner A. « Uber die Begrenzung der psychologischen Methode der Religionsforschung » " Zeitschrift für Religionspsychologie „, Band I. Heft 5, 1908.

Durkheim. De la définition des phénomènes religieux » (" Année sociologique „ II).

— « Encyclopédie des sciences religieuses » (Lichtenberger) Paris. Articles : Prière, mysticisme, et divers articles particuliers.

— « Encyclopaedia of religion and ethics. (Hastings.) Edinburg. (Volumes parus : 1 à 4)

Ferrando. « La psicologia del misticismo », " Psiche „, luglio-agosto 1912.

Flournoy Th. « Les principes de la psychologie religieuse ». Paris, Schleicher, 1905.

Franck A. « La philosophie mistique en France à la fin du XVIII siècle ». Paris, Baillère, 1866.

Galloway G. « The principles of religious development ». London, Macmillan and Co., 1909.

Gebhart E. « L'Italie mistique ». (3me éd.) Paris, 1906.

Gemelli A. « I fatti mistici e la dottrina del subcosciente », " Rassegna Nazionale „ 1911.

— « Nevrosi e Santità », " Scuola Cattolica „, gennaio febbraio 1912.

Giuliano B. « Misticismo e pseudomisticismo ». " Coenobium „, Maggio-Giugno, 1910.

Godternaux A. « Le sentiment et la pensée ». Paris, Alcan, 1894.

— Sur la psychologie du Mysticisme ». " Revue philosophique », Février 1902.

Goerres J.-J. « Die christliche Mystik ». 5 vol. Regensburg, 1836-1842.

Goix (D.r). « La psychologie du jeûne mystique ». " Revue de Philosophie „ 1909 (février-mars).

Goyau G. « L'épanouissement social de l'amour de Dieu », " Revue de Philosophie „ sett.-ott. 1912 p. 392.

Grassi Bertazzi G. « La filosofia di Hugo da San Vittore ». Roma, Soc. Ed. Dante Alighieri, 1912.

Guyau J.-M. « L'irréligion de l'avenir ». Paris, 1906.

Hébert M. « La forme idéaliste du sentiment religieux ». Paris, 1909.

— « Le divin. Expériences et hypothèses ». 1907.

Hill A. « Religion and modern psychology ». London, Ryder, 1912.

Hocking W, E. « The Meaning of mysticism as seen through its psychology ». " Mind „, January, 1912.

Höffding H. « Problème et méthode de la psychologie de la Religion ». Rapports et Comptes-Rendus du VIme Congrès International de Psychologique, publiés par E. Claparède. Genève, Kundig, 1910.

— « Religionsphilosophie » (III. Teil. Psychologische Religionsphilosophie). Deutsch übersetzt von Bendixen, Leipzig, 1901.

— « The Phylosophy of Religion. Translated from the german by B. E. Meyer. London, Macmillan, 1906.

Huc A. « Nevrose et mysticisme. Sainte Térèse relèvetelle de la pathologie? » " Revue de philosophie ", 1 luglio e 1 agosto 1912.

Inge W.-R. « Christian Mysticism ». London, Murray, 1899.

— « Faith and its phsychology ». London, Duckworth, 1909.

— « Personal Idealism and Mysticism ». London, Longmans, 1907.

— « Studies of English Mystics ». London, Murray, 1906.

James W. « The Varieties of Religious Experience ». London, Macmillan, 1902.

Janet Pierre. « Une extatique ». " Bulletin de le Institut psychol. ". Paris 1901.

Joly H. « Psychologie des Saints ». Paris, Lecoffre, 1895.

Jones Rufus M. « Studies in Mystical Religion ». London, Macmillan 1909.

Kappstein Th. « Psychologie der Frommigkeit ». Leipzig, Heinsius, 1908.

King J. « A psychological Theory of the Origin of Religion ». New-York Academy of Sciences, 26 Febbraio. 1906.

Lattes E. « Il misticismo nelle tendenze individuali e nelle manifestazioni sociali ». Torino, Lattes, 1908.

Lavrand H. « Histérie et sainteté ». Paris, Bloud, 1911.

Leclère A. « La psychophysiologie des états mystiques ». " Année psychol. „ XVII. Paris, 1911.

Lehmann E. « Mysticism in Heathendom and Christendom ». Transl. by G. Hunt. London, Luzac, 1910.

Leuba J.-H. « Les tendances fondamentales des mystiques chrètiens ». " Revues philosophique „, t. LIV. 1912.

— « Psychologie des phènomènes religieux ». Rapport au VI[e] Congrès international de psychologie. Rapports et comptes rendus, Genéve, 1910.

— « The psychological Origin and the Nature of Religion. London, 1909.

— « A Study in the Psychology of Religious Phaenomena ». " American Journal of Psychology „, April 1906.

— « The Field and the Problems of the Psychology of Religion ». " Amer. Journ. of Relig. Psychol. „, November 1904.

Maréchal J. « Science empirique et psychologie religieuse » " Recherches des sciences religieuses „, Janvier 1912.

— « Sur quelques traits distinctifs de la mystique chrétienne ». " Revue de philosophie „ sett.-ott. 1912.

— « A propos du sentiment de présence chez les Profanes et les Mystiques ». " Revue de questions scientifiques „, 1909-1909.

Marie A. « Mysticisme et folie ». Paris, Giard et Brière, 1907.

Marie-Joseph du Sacré-Coeur « Sainte Therése et le Carmel ». " Revue de Philosophie „ sett.-ott. 1912.

Meynard O.-P. « Traité de la vie intérieure... d'après l'esprit et les principes de saint Thomas d'Aquin ». 2 vol. Paris 1885.

Montmorand Brenier de. « Ascétisme et Mysticisme » ' Revue Philosophique ,,, Mars 1904.

— « Les États Mystiques ». " Revue Philosophique ,,, Juill. 1905.

Mörchen F. « Die Psychologie der Heiligkeit. " Zeitschrift für Religionspsychologie ,,, Band I, Heft 10.

Moses J. « Pathological Aspects of Religions ». " American Journal of Religions Psychology and Education ,,, (Monograph. Supplement). Sept 1906.

Muller Max. « Râmakrishna. Life and Sayings ». London-Bombay, 1908.

— « The sacred Books of the East ». Edited by Max Muller. 50 vol. (Vol. L. General Index) Oxford, 1879-1910.

Murisier E. « Les maladies du sentiment religieux ». Paris, Alcan, 1901.

Myers F.-W.-H. « Human Personality and its Survival of bodily Death ». 2 vol. New-York, 1904.

Montagne H.-A. « Le Frére-Prêcheur ». " Revue de Philosophie ,,.

Oesterreich K. « Phänomenologie des Ich ». I Leipzig, 1910.

Oman J.-C. « The Mystics, Ascetics and Saints of India ». London, 1905.

Pacheu J. « Introduction à la psychologie des mystiques ». Paris, 1901.

— « Psychologie des mystiques chrétiens: Le Poème de la coscience ». Paris, 1909.

— « L'expérience mystique et l'activité subconsciente ». Paris, 1911.

— « Quelques réflexions sur la méthode en psychologie religieuse ». " Revue de Philosophie ,, sett.-ott. 1912.

Perrier L. « Le sentiment religieux a-t-il une origine pathologique ? » Paris, Fischbacher 1912.

Petit R.-P. « Les confréries musulmanes ». Paris 1912.
Pfeiffer. « Deutsche Mystiker des vierzehnten jahrhunderts ». 2 vol. Leipzig, 1845 et 1857.
Picavet F. « Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales ». Paris, 1905.
— « Essai d'une classification des Mystiques ». " Rev. philosophique „ Juillet 1912.
Pinard H. « L'expérience, la raison, les normes extérieures dans le catholicisme ». " Revue de Philosophie „ sett.-ott. 1912.
Portigliotti G. « S. Francesco d'Assisi e le epidemie mistiche del Medieevo ». Palermo, Sandron, 1909.
Poulain, S. J. « Des grâces d'oraison ». Traité de théologie mystique ». (7me ed.) Paris, 1909.
Pratt J.-B. « The Psychology of religious Belief ». New-York, 1907.
Preyer W. « Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter ». 2 vol. Leipzig. 1874 à 1893.
— « Realenencyclopädie für protestantische Teologie, Leipzig.
Quick O. C. « The Value of Mysticism in Religions Faith and Practice ». " The journal of Theological Studies „ vol. XIII, n. 50, january 1912.
Raymond G. L. « The Psychology of Inspiration ». New York, Funk and Wagnalls, 1903.
Récéjac E. « Essai sur les fondaments de la connaissance mystique ». Paris, 1896.
Renda A. « Il pensiero mistico ». Palermo, Sandron, 1912.
Ribet J. « La mystique divine ». 3 vol. Paris, 1883.
Ribot Th. « La psychologie des sentiments ». Paris, Alcan, 8a ed., 1911.
— « Psychologie de l'attention ». (9e éd.), Paris, 1905.

Ribot Th. « La logique des sentiments .» Paris, 1905.
Riley I. W. « The Jounder of Mormonism. A psychological Study of Joseph Smith jr. ». London, 1903.
Roure L. « En face du fait religieux », Perrin, Paris, 1908.
Rousselot Paul. « Les mystiques espagnols ». (2e éd.). Paris, 1869.
Rousselot Pierre. « Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge », " Beiträge zur Gesch. d. Phil. d. Mittelalters „. VI, 1908.
Sabatier A. « Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire ». Paris, Fischbacher, 1897.
Scaramelli G. B. « Il Direttorio Mistico ». Venezia, Occhi, 1770.
Schram D. « Institutiones theologiae mysticae ». 2 vol. " Augustae Vindelicorum „ 1777.
Ségond J. « La prière. Essai de psychologie religieuse ». Paris, Alcan, 1911.
Sharpe A. B. « Mysticism: its true Nature and Value ». London, Sands, 1910.
Stanley Redgrove H. « The Sight of the Soul. An Essay in Christian Mysticism ». " The Quest „, April 1912.
Starbuck E. D. Psychology of Religion ». (2a ed.). London, 1901.
Stewart J. A. « The Myths of Plato ». London, Macmillan, 1905.
Stratton G. M. « Psychology of the Religions Life ». London, Allen, 1911.
Suarez. « Tractatus de oratione et devotione ». (Operum, tomus XII. Venetis, 1742).

Thomas d'Aquin (Saint): « De veritate cathol. fidei contra Gentiles, cum commentariis F.[is] Francisci de Sylvestris, Ferrariensis », Parisiis, 1643.

— « Summa theologica. In: Opera omnia ». Romae, 1882.

Thulié. « La Mystique divine, diabolique et naturelle des théologiens ». Paris, Vigot, 1912.

Truc. « Les états mystiques négatifs ». " Revue philosophique, giugno 1912.

Tyrrell G. « The Mystical Elements of Religion ». " Quarterly Review „ July 1909.

Ubald d'Alençon. « L'âme franciscaine ». " Revue de Philosophie „ sett.-ott. 1912.

Ueberweg-Heinze. « Grundriss der Geschichte der Philosophie ». 4 vol., 9e et 10e éd. Berlin, 1905-09.

Underhill E, « Mysticism ». London, Methuen, 1911.

— « Notes on Mysticism », " The Quest „ July-October 1910.

Vacherot E. « Histoire critique de l'École d'Alexandrie ». 2 vol. Paris, 1846.

Vallgornera O.-P. « Mystica theologia divi Thomae ». Romae 1665.

Valli L. « Il fondamento psicologico della religione ». Roma, Loescher, 1904.

Van der Elst R. « Phénomènes surnaturels et phénomènes nerveux ». " Revue Philosophique „ Dicembre 1911.

— « La stigmatisation », " Revue pratique d'apologetique „, 15 dicembre 1911.

Vaughan R. A. « Hours with the Mystics ». 2 vol. London, Routledge 1880.

Vermeersch S. J. « De oratione » : II. « De oratione extraordinaria, seu de Theologia mystica. In: Quae-

stiones morales ». Tòmus I. « De virtutibus religionis et pietatis ». Brugis, 1912.

Von Hügel F. « The Mystical Element of Religion as studied in Saint Chatherine of Genoa and her friends », London 1908.

Vorbrodt G. « Beiträge zur religiosen Psychologie: Psychobiologie und Gefühl ». " Teol, St. u. Krit.,. Heft. 1. 1904.

— « Zur Religionspsychologie: Principien und Pathologie ». " Teolog. St. u. Krit. ,,. Heft. 2. 1906.

Waite A. E. « Studies in Mysticism ». London, 1906.

Waterhouse Eric S. « Modernen Theories of Religion ». London, Kelly, 1910.

Weidel K. « Zur Psychologie der Ekstase ». Zeitschrift für Religionspsychologie ». Band II. Heft 6.

Windelband W. « Die Geschichte der neueren Philosophie ». 2 Bde. (3° Auff.). Leipzig, 1904.

Zahn J. « Einführung in die christliche Mystik ». Paderbon, 1908.

— Zeitschrift für Religionspsychologie, herausgegeben von Joh. Bresler. Halle, 1908-1912.

Zeller E. « Die Philosophie der Griechen ». 5 + 1 vol. Leipzig, 1869-1879.

Zeller E., Lortzing: « Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie ». (10e Auff.). Leipzig, 1911.

INDICE